LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN †
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV
HEFT 3



1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Bautznerstr. 94 zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des dritten Heftes

des XV. Bandes.

VOM PROBLEM DER IDEE.

EINE ANALYTISCHE UNTERSUCHUNG AUS ANLASS DES BAUCH'SCHEN WERKES »DIE IDEE«[1].

VON

RICHARD HÖNIGSWALD (BRESLAU).

I.

1. Das Problem der Idee hat das Schicksal, an den Begriff der Wahrheit geknüpft zu sein. Wie immer man es auch wenden, unter welchem geschichtlichen Aspekt man es auch immer betrachten mag — stets erweist es sich als die Frage nach den Gründen, aus denen »Wahrheiten« zusammenstimmen, d. h. als System »möglich« sind. So deckt sich das Problem der Idee auf eine gewisse Weise geradezu mit dem der Wahrheit. Denn darin liegt ja das Besondere und Eigentümliche der Wahrheit, daß ihr Bestand — in einem doppelten Sinn — an eine mögliche Vielzahl und Mannigfaltigkeit von »Wahrheiten« geknüpft erscheint. Einmal in dem, daß jede Wahrheit zu anderen in einem Verhältnis eindeutiger Zuordnung stehen muß, sei es, daß sie aus ihnen »folgt«, sei es, daß sie aus ihr folgen, sei es schließlich, daß sie mit anderen Wahrheiten einen alle umschließenden gemeinsamen Zusammenhang fordert; sodann aber in dem, daß jede Wahrheit einen wohlumrissenen Geltungstypus ausprägt und unbestimmt bleiben müßte, wenn nicht dieser ihr Geltungstypus einer Gemeinschaft anderer Geltungstypen, mit Wahrheiten von ganz anderem Gefüge, eingegliedert wäre. Nicht ohne Grund spricht man denn auch von wissenschaftlichen, ästhetischen oder religiösen »Wahrheiten«, jeden einzelnen Wahrheitstypus an dem Begriff des anderen messend und somit jede einzelne Wahrheit innerhalb der einzelnen Typen

---

1) Bruno Bauch, Die Idee, Leipzig 1926, Verlag Emanuel Reinicke, VI u. 270 S.

im Sinne der Mannigfaltigkeit und systematischen Einheit aller bestimmend.

2. Die Idee bedeutet also den Grund, aus dem Wahrheit nur als Funktion einer Mannigfaltigkeit von Wahrheiten möglich ist. An der Idee und vermöge der Idee bestimmt sich m. a. W. die Wahrheit. Die Idee erweist sich als der notwendige Gesichtspunkt, den Begriff der Wahrheit von dem System der Wahrheiten her, und damit den Sinn und das Gefüge dieses Systems selbst, zu bestimmen. Das alles aber kann nicht ohne bedeutsame Folgen bleiben auch für den Begriff der Philosophie. Denn Philosophie ist ja im umfassenden Sinn des Wortes Wissenschaft von dem Begriff der Wahrheit, Wissenschaft von dessen Bedingungen; ebendarum aber auch, zum Unterschied von jeder anderen Wissenschaft, Theorie ihrer eigenen Begriffsbildung. Einer Wissenschaft von der Wahrheit überhaupt muß ihr eigenes Recht in jeder Phase ihrer Entwicklung Problem werden. Sie ist eben zugleich Geschichte und Theorie ihres eigenen Problems. So erweist sich denn das Problem der Idee als das der Philosophie; ebendeshalb aber auch als philosophische Grundfrage.

3. Von diesen sachlichen Voraussetzungen her mag nun das Werk, das den äußeren Anlaß dieser Betrachtungen darstellt, ins Auge gefaßt werden. Denn was dessen Verfasser bewegt, ist nicht sowohl die Absicht, philosophiegeschichtliche »Gegebenheiten« darzustellen oder zu analysieren; er strebt vielmehr nach Umgrenzung eines streng systematischen Problembereichs, er sucht einen »Terminus«, um diesen Problembereich eindeutig und endgültig zu kennzeichnen. Drängt der Beweisgang trotzdem immer wieder zu einer Auseinandersetzung mit der Ideenlehre Platos, so erklärt sich das aus deren fast einzigartiger problemgeschichtlicher Stellung. Platos Ideenbegriff umspannt in der Tat, wenn auch unter besonderen geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen, den gesamten Bereich der systematischen Aufgaben, den es hier zu bewältigen gilt. Und so erscheint es nur als eine elementare sachliche und historische Notwendigkeit, daß sich das Problem der Idee an einer Kritik der Mißverständnisse entfaltet, die den Sinn der platonischen Lehre bis auf den heutigen Tag zu verdunkeln drohen.

4. Die Idee ist *χωρὶς τῶν ὄντων*. Selbst *ὄν*, kann sie ebendeshalb nicht von der Art dieser *ὄντα* sein. Freilich ist sie auch nicht, wie man leicht glauben möchte, *ὄν* im psychologischen Verstande; sie ist nicht »nur Vorstellung«. Denn wäre sie es, so wäre sie wieder nicht *χωρὶς τῶν ὄντων*. »Seiend und nicht seiend, nicht seiend und eigentlich und wahrhaft seiend, außer dem Seienden und in dem Seienden, dem Seienden

beiwohnend, darum in dem Seienden, dem Seienden beiwohnend und doch über dem Seienden — so stellt sich die Idee als Problem dar«[1]). Oder anders: Sie ist die Ueberwindung dieser Gegensätzlichkeiten, sie ist Einheit und Synthesis aller dieser Momente. Solche Funktion der Synthesis nun — nichts anderes bedeutet darum auch die »Wirklichkeit« der Idee. Diese Wirklichkeit der Idee ist daher nicht »empirisch«, denn die Idee steht ja *χωρὶς τῶν ὄντων*. Allein auch metaphysisch kann sie nicht genannt werden. Denn der Begriff der metaphysischen Realität entbehrt strenger methodischer Bestimmtheit. Das bedeutet freilich nicht, die platonische Grundthese von der notwendigen Beziehung zwischen Idee und Erfahrung würde geleugnet oder auch nur in Frage gestellt. Das bedeutet nur, daß die Natur dieses Zusammenhangs für das Sein der Idee andere als metaphysische Valenzen fordere.

5. Je klarer man sich nun darüber wird, um so gewaltiger erhebt sich vor einem das Problem der Idee selbst. Man ahnt die Fülle der Aufgaben, die in der Frage nach der Besonderheit des Seinswertes der Idee beschlossen sind. Man erkennt aber auch, wie wenig hier die vielgebrauchte Wendung von einem »idealen Sein« der Ideen zu fördern vermag. Was eigentlich ist denn dieses »ideale Sein«? Ein vergleichsweise komplexer Ausdruck für den elementaren Gedanken, daß die Idee nicht Nichts, daß sie zwar nicht wirklich, aber von der »Subjektivität« unterschieden sei. Das ist gewiß nicht wenig, wenn man es versteht, daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen; dagegen mehr als dürftig, solange es lediglich ein »geistiges Ruhebedürfnis« bekundet, solange es nur auf eine »letzte Starrheit« verweist, deren Funktion darin beschlossen erscheint, dem Subjekt als ein »Etwas«, worauf es sich zu »richten« vermag, gegenüberzutreten.

6. Drei Motive spielen hier ineinander. Das eine geht aus auf eine schrankenlose Verallgemeinerung des Gegenstandsgedankens; das andere betrifft die erkenntnistheoretische Stellung der Mathematik; das dritte endlich zielt auf die Bestimmung der Idee. Alle drei aber begründen eine und dieselbe kritische Frage: Welche Bedingungen erfüllt in jedem von ihnen jenes dem »Subjekt« gegenübertretende »Gegenständliche«? Welche Bewandtnis hat es überhaupt bei einem jeden von ihnen mit der entscheidenden Beziehung des »Gegenübertretens«? —

Hinsichtlich des ersten Motivs, wir nennen es mit einem herkömmlichen Wort das »gegenstandstheoretische«, darf man sich wohl kurz fassen. Die grundsätzlich schrankenlose Ausdehnung des Gegen-

1) Bauch, S. 7f.

standsbereichs, die hier vorliegt, ward durch ein schweres Opfer erkauft. Die gegenstandstheoretische Forderung steht und fällt nämlich mit zwei Gedanken. Der Gegenstand soll dem »Subjekt« gegenüber in seiner schlechthinnigen Selbstgenugsamkeit erfaßt und es soll seinem Begriff dadurch der denkbar größte Inhalt gegeben werden, daß man die bloße Möglichkeit, sich auf den Gegenstand zu »richten«, als letztes Kriterium aller Gegenständlichkeit einführt. Das aber bedeutet: Man trennt den Gegenstand in scheinbar exaktester Erfüllung der Bedingungen seines Begriffs vom »Subjekt«, überantwortet dieses letztere damit grundsätzlicher Unbestimmtheit, und sieht es dennoch wieder als einzigen Maßstab der Gegenständlichkeit an. Oder kurz: Man dogmatisiert und psychologisiert zugleich den Begriff des Gegenstandes und den des »Subjekts«. Eine Theorie des Gegenstandes gipfelt jetzt nicht mehr in den Bedingungen, unter denen dieser »möglich« ist; sie erschöpft sich vielmehr in einer Aufzählung verschieden gestalteter Gegenstandstypen, die sich grundsatzlos vermehren lassen, je nach den Typen der Erlebnisse, vermittels deren ich mich auf sie »richte«. Und eine Theorie des Subjekts wäre auf gegenstandstheoretischem Boden folgerichtig nur insoweit eine Theorie des Gegenstandserlebens, als das Erleben hier kurzweg als Gegenstandskriterium betrachtet wird. Gewiß, auch dem Gegenstandstheoretiker bedeutet ja Erleben allemal Erleben »von Etwas«. Allein, in dem Gefüge dieses »Etwas« offenbart sich ihm so wenig die Bedingung des Erlebens, als sich ihm gerade in dem Erleben Problem und Bedingungen der Gegenständlichkeit ausprägen. Es handelt sich hier eben noch nicht um eine im definierten Sinn des Wortes letzte Wechselbeziehung der Begriffe »Gegenstand« und »Erleben«, also darum, Gegenstand und Erlebnis in der umfassenden Norm einer Korrelation zu umspannen. Das aber führt sofort zu weiteren wichtigen Konsequenzen. Den Begriff des Gegenstandes »dogmatisieren« und »psychologisieren« bedeutet so viel, wie ihn grundsätzlich »isolieren«. Denn ein Gegenstand, dessen höchster, eben seine Gegenständlichkeit verbürgender Maßstab lediglich der ist, daß ich mich auf ihn »gerichtet« weiß, steht außerhalb jener Beziehungsgemeinschaft der Gegenstände, die Methode heißt. Zwar würde ja eine eindringende kritische Analyse der Begriffe »Gerichtet-Sein« und »Erleben« deren ursprüngliches Verhältnis zu dem der Methode nicht verkennen können [1]). Auf dem Boden der Gegenstandstheorie aber vermißt man jede Möglichkeit auch nur des leisesten Ansatzes für solche Analyse. Denn so wenig wie »der Gegenstand«, wird hier »das Erleben« Problem.

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, Leipzig und Berlin 1925.

Es ist eben »Tatsache«, nach deren Stellung in einem System möglicher Tatsachen auch nur zu fragen, dem Grundsatz widerstritte, daß der Gegenstand durch den Akt allein, der sich auf ihn richtet, bestimmt sei. Die grundsätzliche Isolierung der Gegenstände nun, ob sie gleich niemals in der Absicht des Gegenstandstheoretikers liegen, ja nicht einmal folgerichtig durchgeführt werden kann, bedeutet grundsätzlichen Verzicht auf Bestimmtheit. Denn grundsätzliche Methodenfremdheit kommt grundsätzlicher Unbestimmtheit gleich. Der Gegenstandstheoretiker kennt keine Schranke des Gegenstandsbereichs, weil er diesen Bereich nicht nach Prinzipien zu gliedern und zu umgrenzen vermag. Unter seinen Händen, verführe er nur konsequent, löste sich der Gegenstand gleichsam in nichts auf; denn mit seinem Verhältnis zum Begriff der Gegenständlichkeit verlöre er Sinn und Bestand. Er würde in der Tat zu einer »letzten Starrheit«, er wäre der Dialektik der Wahrheitserkenntnis entrückt. Das ist der tiefste Grund, aus dem der Begriff des »idealen Seins« versagt: er erfüllt einfach die Bedingungen des Gegenstandsgedankens nicht, er widerspricht den Voraussetzungen, an die die Bestimmtheit eines Gegenstandes geknüpft erscheint. Nie kann sich daher auch die Idee, soweit sie Inbegriff dieser Voraussetzungen, oder allgemeiner: Korrelat der Wahrheit ist, als »ideales Sein« erschöpfend kennzeichnen.

7. Ja, ist denn aber die Idee, so darf man fragen, überhaupt Gegenstand? Genügt sie als Idee den Bedingungen einer besonderen methodologischen Bestimmtheit? Wir stellen diese Fragen in einer wohlbegründeten Absicht. Wir fragen genauer: Ist etwa die Seinsform m a t h e m a t i s c h e r Setzungen der adäquate Ausdruck für Seinsart und Seinsbestimmtheit der Idee? Ist die Idee von der Art des mathematischen Gegenstandes? Gewiß, auch in der Mathematik tritt der Gegenstand dem Subjekt in voller Selbstgenugsamkeit gegenüber. Ja man darf es geradezu aussprechen: In keinem Gegenstandsbereich erscheint diese Selbstgenugsamkeit schärfer ausgeprägt als hier. Denn alles vollzieht sich hier im Gegenständlichen. Gelten doch hier Beweis und Notwendigkeit alles, Tatsachen und Meinungen nichts. Allein, der Träger dieser Notwendigkeit, das, woran sie haftet, genauer: vermöge dessen sie recht eigentlich besteht, ist der Sinn einer Beziehung. Es bleibt eine Frage für sich, und erforderte eine eigene Begründung, welchen Bedingungen dieser Sinn zu genügen habe. Als sicher aber darf gelten, daß er schon als Repräsentant einer besonderen Ordnungsbestimmtheit B e z i e h u n g ist, daß er anders gesagt an den Bestand einer S e t z u n g geknüpft erscheint. Der mathematische Gegenstand ist eben »produziert«; d. h. er ist Gegenstand, nicht weil und

sofern er — von jemandem, von vielen, von »allen« — tatsächlich gesetzt wird, sondern er schließt als Gegenstand den Gedanken der Setzung ein, er entfaltet seinen gegenständlichen Sinn gemäß der Norm und dem Begriff möglicher Setzungen; diese erweisen sich als Korrelate seiner methodologischen Besonderheit. Der Gedanke des Vollzugs einer Beziehung ist es, woran sich der Sinn des mathematischen Objekts offenbart; in und an »Operationen« allein gestalten sich mathematische Gegebenheiten. Man kennt jenes eigenartige und für die Mathematik geradezu bezeichnende Zusammen von höchster Freiheit — man verwechselte sie oft genug mit »Willkür« — und gegenständlicher Gebundenheit in der Wahl der Ansätze; das charakteristische Ineinander von Setzung und Geltung, kurz den methodologisch einzigartigen Sachverhalt des Axioms. Er ist der mathematisch greifbare Ausdruck dessen, was sich der erkenntnistheoretischen Analyse als »Produktion« des Gegenstandes darstellt. Zugleich aber verweist er auf die besonderen Gründe, den mathematischen Gegenstand jedem beliebigen Denkbaren gegenüber klar und prinzipiell zu unterscheiden. Der mathematische Gegenstand ist nicht nur deshalb Gegenstand, weil er eben auch »Etwas« ist, worauf ich mich zu »richten« vermag, sondern er ist Gegenstand, weil ich ihn besonderen Bedingungen gemäß, d. h. nach Maßgabe bestimmter methodischer Grundsätze, »produziere«. Es sind dies Grundsätze, in denen sich der Begriff der Erkenntnis selbst, in denen sich die Bedingungen der Gegenständlichkeit mit besonderer Beziehung auf diejenigen der Erfahrung ausprägen. Daß nun in der Mathematik Geltung, also Gegenständlichkeit, in dem dargelegten Sinn allemal Setzung bedeutet, begründet für den »Gegenstandstheoretiker« vielleicht den Schein eines Rechtes, dem mathematischen Gegenstand nur jenes »ideale Sein« eines beliebigen, gedachten »Etwas« nachzusagen. Daß aber für die Mathematik auch und vor allen Dingen das Umgekehrte gilt, daß in ihrem Bereich Setzung stets so viel bedeutet, wie Geltung, das unterscheidet den mathematischen Gegenstand grundsätzlich von jedem anderen »ideal Seienden«. Im Bereich der Mathematik ist eben Sinnbestimmtheit bereits Gültiges. Man kann ein mathematisches Gebilde gar nicht »meinen«, also auch nicht sich auf es »richten«, wenn es nicht zugleich auch gelten soll. Kein mathematisches Gebilde, das sich, sofern es nur »gemeint« ist, nicht auch als ein spezifischen Kriterien gemäß Bestimmtes, Wahres und in diesem Sinne »Seiendes« darstellte. Darin liegt die Besonderheit der »Produktion« des mathematischen Gegenstandes, darauf gründet sich das Recht des Kantischen Gedankens der »reinen Anschauung«, als der logischen Quelle mathematischer

Gegenstandsbestimmtheit überhaupt. Ja, vielleicht gilt geradezu der Satz: Wo Gemeintsein Gelten bedeutet, da ist Mathematik.

Und noch eines! Die »Einmaligkeit« des mathematischen Objekts, wie etwa der Zahl, darf als anderer Ausdruck für diesen »produzierten« Charakter der Mathematik betrachtet werden. Die einzelnen Zahlen sind als Zahlen einmal. Aber eben als Zahlen! D. h. ihre Einmaligkeit bedeutet nicht »Individualität«, sondern »Singularität«[1]). Sie sind in ihrer Allgemeinheit konkret, also nicht Ergebnisse der Abstraktion, sondern Repräsentanten eines besonderen methodischen Verhaltens, demzufolge sie als Bedingungen möglicher Erfahrung gelten, sofern sie eben gesetzt, d. h. produziert sind.

8. Gewiß, die Idee als Gesichtspunkt für die Bestimmung der Wahrheit, als Richtmaß des Wahren betrachtet, teilt mit dem mathematischen Gegenstand den nicht-erfahrungsmäßigen Seinswert. Allein zum Unterschied von diesem Gegenstand bedingt die Idee Geltung, ohne Gültiges zu sein, oder vielleicht besser: sie ist Gültiges, sie »ist« überhaupt, weil und sofern sie die Geltung eines Gültigen verbürgt. Gerade das freilich entrollt die Frage nach der systematischen Identität zwischen Idee und mathematischem Gegenstand unter tieferen Gesichtspunkten nur aufs neue. Denn wenn es platonisch geredet die Funktion der Mathematik ist, die »Erscheinungen« in das feste Netz gegenständlicher Ordnungen zu bannen und sie so dem Zufall zu entreißen, sie zu »erretten«; wenn weiterhin sich der Sinn mathematischer Einsichten als an die unmittelbare oder mittelbare Erfüllung der Bedingungen dieser Funktion geknüpft erweist, dann verbürgt auch Mathematik, wenigstens im Hinblick auf bestimmte Gegenstände, Geltung, dann bedeutet auch das mathematische Objekt selbst, obschon nur in Rücksicht auf einen methodisch umgrenzten Gegenstandsbereich, zugleich Möglichkeitsbedingung. Trotzdem unterscheidet sich das mathematische Objekt wesentlich und entscheidend von der Idee. Denn es besitzt ein besonderes methodologisches Gefüge; es »ist« überhaupt nur vermöge einer besonders gegliederten, besondere methodologische Bedingungen erfüllenden Fragestellung. Seine Funktion, Möglichkeitsbedingung zu sein, setzt eben die Mathematik als besondere Wissenschaft voraus, oder was dasselbe bedeutet: sie repräsentiert gewissen Gegenständen, nämlich denjenigen der Erfahrung gegenüber den Gedanken der Gegenständlichkeit, nur sofern es sich in ihr selbst um Gegenstände von bestimmter Art handelt. Sie ist, wenn man es einmal so ausdrücken wollte, der Natur gegenüber »formal«, sofern sie

1) Bauch, a. a. O. S. 69.

sich selbst dem allgemeinsten Gedanken der Gegenständlichkeit gegenüber als »material« ausweist. Mathematik bedeutet eine Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, sofern sie zugleich selbst innerhalb des Systems der Wissenschaften ihre Stelle hat. Für die Idee trifft diese Voraussetzung n i c h t zu. Die Wissenschaft von der Idee, man mag sie nennen wie immer, ist nicht eine Wissenschaft unter anderen, sondern eine Wissenschaft v o n allen anderen. Mathematik fordert auf bestimmte Weise diese Wissenschaft, weil sie eine Begründung ihres eigenen Verhältnisses zur Erkenntnis der Natur fordert. Sie fordert damit den Begriff der Idee. Ebenso gewiß aber kann der Begriff ihrer Gegenstände nicht mit dem der Idee zusammenfallen. Auch Mathematik schließt einen Bezug auf die Bedingung alles dessen in sich, was Wissenschaft, ja mehr noch, was »Wahrheit« heißt, und dasselbe, was Mathematik dieser Bedingung gegenüber kennzeichnet, dasselbe unterscheidet sie auch von dem Erkenntnisbereich der Idee. Oder anders: Ein höchstes Prinzip verbindet die Gegenstandsbereiche, deren Möglichkeitsbedingung sie, die Mathematik selbst, darstellt, mit eben der Mathematik. Zugleich aber schafft es ein eindeutiges Verhältnis zwischen ihr, der Mathematik selbst, und allem, was in irgendeinem Sinn des Wortes »wahr« genannt werden kann.

9. Dieses höchste Prinzip nun bedeutet einen eigentümlichen, wohlzubestimmenden Bezugspunkt: es ist, im logischen Verstande ein »Terminus«, der der theoretischen Kennzeichnung harrt. Und solche Kennzeichnung erfährt dieser in dem Begriff der I d e e. Die Idee stellt sich als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit selbst dar; als die alle Wahrheit und jede Funktion der Wahrheit, also auch »Wert« und »Wirklichkeit«, umspannende Bedingung, deren »Sein« recht eigentlich durch kein Prädikat mehr bestimmbar erscheint, weil es selbst den grundsätzlich letzten Sinn aller P r ä d i k a t i o n ausmacht.

10. Man wird nun finden, daß zu diesem Sinn mehr gehöre, als der bloße Gedanke der Gegenständlichkeit. Es scheint, als müßte in der Idee auch die besondere Form und die ganze Fülle der Bestimmtheit des Gegenstandes seine Repräsentation finden und als genügte der allgemeine Gedanke der Gegenständlichkeit dieser Bedingung an sich noch nicht. Indessen, diese Voraussetzung trifft, genau besehen, nicht zu. Oder vielmehr die Begriffe der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit sind so wenig voneinander zu trennen, wie die Ganzheit des Urteils von seinem Anspruch auf Geltung. Nur ein als Ganzheit, als Sinn, d. h. als »Inhalt« bestimmtes

oder als bestimmbar gedachtes Urteil erhebt diesen Anspruch und nur an einem »Inhalt« gestaltet er sich. An der Bestimmtheit allein haftet die Gegenständlichkeit und nur als Gegenständlichkeit offenbart sich Bestimmtheit. Nur von »etwas« kann prädiziert werden, daß es »ist«, und dieses »ist« wieder hat Sinn und Bestand nur im Hinblick auf jenes »etwas«. War also oben die Idee als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit bezeichnet worden, so soll das nur den unaufhebbaren Wechselbezug der Motive »Gegenständlichkeit« und »Bestimmtheit« ausdrücken. Gegenständlichkeit schließt so notwendig Bestimmtheit in sich, wie die Urteils g e l t u n g die Urteils s e t z u n g , wie der Begriff des Urteilsgefüges den Gedanken des Urteilsvollzugs. Es ist kein Zufall, daß die platonische Idee, diese klassische Ausprägung des Motivs, ebenso Geltung wie die Umstände der Geltend m a c h u n g umfaßt; das *ἀνυπόθετον* und die *παρουσία* genau so wie *ἀνάμνησις* und *ἔρως*. So offenbart sich denn in dem Motiv der Gegenständlichkeit der volle Sinn der Prädikation. Ihn erfassen, bedeutet daher so viel, wie den Begriff aller Bestimmtheit überhaupt, wie Begriff und Sein der Idee selbst begreifen. Das Sein der Idee erschließt sich an dem Sein des Gedankengefüges, in dem sich jeweils Gegenständlichkeit gestaltet. Es ist dies das Sein der möglichen Arten des Progressus, a n und i n dem, v e r m i t t e l s dessen Wahrheit überhaupt erst »ist«, und das selbst wieder nur Bestand hat als Ausprägung jenes Seins der Wahrheit. Es handelt sich um das Sein einer Ordnung von Gedanken. Die Idee erscheint als das Prinzip, gemäß welchem solche Ordnung ist; und die Idee selbst wieder »i s t« überhaupt nur gleichsam als Bürge, d. h. mit Bezug auf die Möglichkeit jener Ordnung.

11. Es läge im Hinblick auf das Wort »Progressus« nahe, wäre aber durchaus abwegig, jene Ordnung durch ein lineares Schema wiedergeben zu wollen. Bilder versagen hier nicht nur, sie behindern und lähmen geradezu den Beweisgang. Der »Progressus«, wie er hier verstanden werden muß, bedeutet eben den durch — gegenständliche — Prinzipien beherrschten Zusammenhang von Gedanken; oder anders ausgedrückt das durch gegenständliche Prinzipien bestimmte und so den Sinn dieser Prinzipien selbst wieder bestimmende Denken. Er bedeutet also zugleich Zeitliches und Zeitloses, zugleich Vollzug und Sinn des Vollzugs, das Sein der Akte jeglicher Bestimmung und die auf jenes Sein angewiesene Bestimmtheit als solche. Jener »Progressus« ist so wenig ein »lineares« Gebilde, als ja der Begriff des Vollzugs nichts darüber aussagt, welche Mannigfaltigkeit von Prinzipien ein Sinnerlebnis kennzeichnet, welche Bestimmtheiten in

einem Akte der Bestimmung miteinander interferieren, bzw. wann der Vollzug eines Sinnerlebnisses beschlossen ist.

12. »Sinnerlebnis« aber bedeutet hier Erlebnis überhaupt. Denn das Erlebnis ist stets und notwendig ein Sinnbezogenes, genauer: ein Sinndifferentes. Nur mit Bezug auf die Möglichkeit eines Sinnkriteriums erlebe ich überhaupt, mag dieses Kriterium nun einem Einzelerlebnis als solchem gelten, mag es sich erst auf eine spezifische Gemeinschaft von Einzelerlebnissen beziehen können. Denn immer nur in Rücksicht auf jene Möglichkeit kann von einer Verflechtung der Erlebnisse »in mir«, d. h. von deren Gemeinschaft die Rede sein. Ja, daß sie »in mir« sich verflechten, das eben bedeutet gerade den Sachverhalt möglicher Sinnbezogenheit: ihr gemeinsamer Bezug auf »mich« kommt dieser Sinnbezogenheit schlechterdings gleich. Er repräsentiert die Möglichkeit einer als Ganzheit erlebten, erlebnishaft »überschaubaren« oder zu überschauenden Ordnung. Ordnung als Erlebnis aber ist Sinn, natürlich auch dann, wenn sie in dem Erleben der Abwesenheit einer Ordnung bestehen sollte. Möglicher Sinnbezug aber bedeutet zugleich möglichen Gegenstandsbezug. Nicht freilich als ob Sinn und Gegenstand ohne weiteres zusammenfielen, sondern so, daß ein geltungs-, d. h. wahrheits u n bezogener Sinn kein Sinn wäre.

13. Es ist klar, daß eine umfassende Analyse dieser Zusammenhänge mitten hineinführen müßte in eine Theorie des Gegenstandes und der Psychologie. Nur sie vermöchte vor allem auch in die Frage nach den letzten Voraussetzungen, die das Verhältnis zwischen Erlebnis, Sinn und Gegenstand beherrschen, weiterhin in das Problem einer Mannigfaltigkeit möglicher Gegenstands- und Sinndimensionen einzudringen. Welche Komplexion aber auch diese Theorie aufweisen mag, sie wird an allen entscheidenden Punkten auf den Begriff des Erlebens zurückgreifen müssen, oder genauer, sie wird überall die Frage nach einem Prinzip zu stellen haben, gemäß welchem ein mögliches Mannigfaltige — und Mannigfaltiges ist immer ein Mannigfaltiges des möglichen Erlebens — den allgemeinsten Bedingungen der Bestimmbarkeit unterliegt. Denn mannigfaltig ist, was als solches begriffen, also nach einem Prinzip der Einheit unterschieden und damit auch wieder verknüpft, d. h. in seiner Unterschiedenheit und Vielheit bestimmt ist. Bestimmbarkeit aber bedeutet zum mindesten den B e z u g auf Gegenständlichkeit, in diesem Sinne also Bedingtheit durch die I d e e. Mannigfaltiges als das Mannigfaltige eines möglichen Erlebens offenbart notwendig Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Gegenstand wieder erscheint nur vermöge des Verhältnisses

zu seinem Vollzug im Erlebnis eines Mannigfaltigen möglich. Der Begriff des Mannigfaltigen bestimmt sich durch die im Gegenstandsgedanken selbst angelegte »Affinität« des Denkens zur Wahrheit. Der theoretische Ausdruck dieser Affinität aber und damit das höchste Prinzip der Definition der Begriffe des Erlebens sowohl, wie des Gegenstandes ist die Idee.

II.

1. So besteht denn zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit, wie Bauch klar hervorhebt, kein »Wirkenszusammenhang«. Die Idee wirkt nicht auf das Wirkliche, sie ist wirksam an ihm, indem sie dessen Begriff oder, was dasselbe bedeutet, dessen Gefüge bestimmt. »In der Struktur des Wirklichen, daß es also weder völlig ungleichartig, heterogen, noch völlig gleichartig von identischer Einerleiheit und Einzigkeit ist, beruht es, zunächst von uns als denkenden und erkennenden Subjekten aus gesehen, daß wir überhaupt von Ideen sprechen können«[1]).

In seiner Bestimmtheit ist das Sein des Empirisch-Wirklichen jedem Anders-Sein entgegengesetzt und in der Beziehung dieser Entgegensetzung gewinnt gleichsam jene Bestimmtheit sich selbst. Die »Heterologie« des Seins wird — Bauch übernimmt diesen Ausdruck R. Kroners[2]) mit warmer Zustimmung — zur »Heautologie«. Als Rechtsgrund dieser dialektischen Beziehung nun ist die Idee zugleich deren definierendes Prinzip, d. h. sie ist ursprünglich, wie der Sinn dieser Beziehung selbst. Ja, weil Bestimmtheit stets Beziehung bedeutet, löst sich in der Idee alle vermeintliche Starrheit des Seins. Bestimmtheit aber bedeutet Beziehung, denn »das ‚Ist' ist selbst Beziehung«[3]). Der Gegenstand »ist«, sofern er die Bedingung erfüllt, Beziehungen zu genügen, und die Idee bedeutet in dem weitesten und methodisch tiefsten Sinn Inbegriff und Möglichkeit jener Bedingung. Ihr Geltungs- und Sinnbereich greift daher über die der Kategorie und des Begriffs recht eigentlich hinaus. Kategorien erschöpfen sich in der Funktion, »objektive Geltungsbeziehungen« zu sein, die Zusammenhang und Gegenständlichkeit der Empfindungen vermitteln. Sie kennzeichnen den Gegenstandsbezug gewisser Erlebniskomplexe in einer bestimmten Hinsicht, damit natürlich auch die Erlebniskomplexe selbst und deren Elemente als solche. Der Gegenstand aber muß nicht nur, wie durch die Kategorie, in einer Hinsicht, er muß

1) Bauch, a. a. O. S. 41.

2) Richard Kroner, »Anschauen und Denken«. Logos XIII, S. 125 f.

3) Bauch, a. a. O. S. 84.

in allen Beziehungen, d. h. als »Ganzes« konstituiert sein. Es muß für ihn ein »funktionales Bildungsgesetz« angegeben werden können, das der Kategorie, aber auch dem Gedanken eines bloßen »Zusammen« von Kategorien und kategorialen Bestimmungen noch nicht gleichkommt. Dieses Bildungsgesetz nun markiert einen besonderen logischen Terminus. Er heißt »Begriff«. So bedeutet der Begriff zum Unterschied von der Kategorie, aber deren Bedingungen gemäß, eine neue Ordnung der Bestimmtheit, er stellt sich als die »allgemeine Bedingung der Besonderheit«[1]) dar und schafft damit eine Gliederung, die der Kategorie als solcher noch fremd bleibt.

2. Beide aber, Kategorie und Begriff, verweisen vermöge verwandter Bedingungen auf die Idee. Und diese Bedingungen wieder verkörpern sich in dem Motiv der Ganzheit. Es beherrscht in gleichem Maße Kategorie und Begriff. Es offenbart sich in dem System der Kategorien, in deren notwendigem Bezug auf eine mögliche Mannigfaltigkeit von Empfindungen und auf den Begriff; ja es erschließt sich schon in jedem einzelnen Begriff und der Affinität jedes einzelnen Begriffs zu jedem anderen, um gerade dadurch auch wieder den Bereich der Gegenstände zu bestimmen. So erweist sich das Motiv der Ganzheit als Beziehung, aber nicht als Beziehung unter anderen Beziehungen, sondern als der eigentliche Sinn aller Beziehungen, das allen Beziehungen Gemeinsame, ihr *κοινόν*. Der Beziehung gegenüber haftet der Ganzheit ein »zunächst schwer faßliches Plus von Ordnung« an[2]). Denn bedingt auch alle Beziehung Ganzheit, und ist auch Ganzheit wieder nur als Beziehung zu verstehen, so ordnet sie sich doch der Beziehung so gewiß über, als die Ganzheit die Beziehung durchdringt und bestimmt. Beziehungsmomente sind eben allemal auch Beziehungsglieder. Nichts kann gedacht werden, das nicht Beziehungsglied wäre, und keine Beziehung ist der Ganzheitsbedingung zufolge, der sie unterliegt, möglich, ohne auf andere Beziehungen zu verweisen. »Diese Beziehung des Uebergreifens auf andere Beziehungen, die doch gerade dadurch wiederum die Beziehungen sind, die sie eben sind, ist die Idee als Beziehung«[3]).

3. In früheren umfassenden Untersuchungen hat Bauch zu wiederholten Malen und unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten gezeigt, wie im Begriff zwei Funktionen zusammentreffen und sich zur Einheit einer einzigen, beide umspannenden, beiden übergeordneten Funktion verflechten. Der Begriff stellt einmal die Allheit der Bedingungen dar, gemäß welchen das Allgemeine sich im Besonderen determiniert, und er bedeutet

1) Bauch, a. a. O. S. 91. 2) Ebenda S. 99. 3) Ebenda S. 100.

sodann, und zwar in seiner bezeichnenden »Invarianz«, die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Varianz des Besonderen. In diesen beiden Funktionen, vor allem aber in deren Einheit, offenbart sich eine Fülle von Geltungsbeziehungen. Sie ist für das Verhältnis eines Begriffs zu jedem anderen Begriff, weiterhin für das Gefüge der Gegenstände und ihrer Erkenntnis verantwortlich. So offenbart jeder Begriff »eine unendliche Komplexion von Geltungsbeziehungen«. In jedem Begriff potentiell gegenwärtig, bestimmen und bedingen sie durch diesen hindurch auch dessen Gegenstand. So entspricht der »konkrete Gegenstand« einer »infiniten Affinität der Begriffe«; so schließt die Bestimmtheit des Gegenstandes eine Totalität von Bedingungen ein, die als solche »dem endlichen Subjekt gar nicht auflösbar ist, sondern eine nie abschließbare Aufgabe bleibt«. »Kein Begriff bedingt« eben »die Allheit des Wirklichen ganz, und kein Begriff bedingt die von ihm bedingten besonderen Gegenstände allein«[1]). Andere Begriffe, deren Sphären sich wieder durch ihn bestimmen, greifen in den Umkreis seiner Geltung und damit in das Gefüge der Bestimmtheit seiner Gegenstände ein. Das alles aber kennzeichnet nur aufs neue den logischen Ort der Idee. Die Ganzheit, die jene Allheit der Begriffe darstellt, verweist auf eine, über jede mögliche Besonderheit, auch über die des Begriffs, hinausreichende Bedingung. In ihr ergreifen wir die Idee. In ihr aber erkennen wir zugleich jenen Ausdruck der Affinität des Denkens zur Wahrheit wieder, in der sich uns oben der Begriff der Idee dargestellt hatte. Denn Gegenstand und Begriff sind nur andere Bezeichnungen für den notwendigen Wechselbezug zwischen Mannigfaltigkeit und Einheit, zwischen Erlebnis und Bestimmtheit, zwischen »Denken« und »Wahrheit«. Die Idee aber ist das höchste, sich selbst begründende Gesetz jenes Wechselbezugs. Sie gibt sich damit zugleich als das höchste Gesetz des Urteils, als die oberste Norm für dessen Bestimmtheit, also die Wechselbezogenheit zwischen »Urteilsinhalt« und »Urteilsform«, kurz als das dialektisch über sich selbst — *εἰς ἄπειρον* — hinausweisende und sich erst im Tatbestande des Schlusses erschöpfende Gefüge des Urteils zu erkennen.

4. Unter solchen Voraussetzungen nun muß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Idee und Geltung erhöhte Bedeutung gewinnen. Die Idee ist Beziehung, weil sie die höchste Bedingung der Geltung ist. Denn Geltung selbst ist nur als Beziehung möglich. Ebendeshalb bedeutet die Idee nicht »letzte Starrheit«, sondern das Sein eines Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet, vielleicht besser: in dessen Ge-

1) Bauch, a. a. O. S. 101 f.

staltung Wahrheit besteht. Aber nicht nur von der Geltung her fällt Licht auf den Begriff der Idee. Idee und Geltung stehen in einem notwendigen Wechselbezug und von der Einsicht in die Funktion der Idee erhellt sich auch der Begriff der Geltung. Geltung kann »niemals ungültig werden«. Denn im Grunde genommen und richtig verstanden gilt ja Geltung selbst gar nicht. »Gegenständlichkeit« ist eben nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen. Gegenständlichkeit bedeutet von den Gegenständen her besehen, die sie ermöglicht und deren systematischen Zusammenhang sie verbürgt, indem sie nämlich den systematischen Zusammenhang der Begriffe fordert, gemäß welchen sich Gegenstände bestimmen, allemal »Uebergegenständlichkeit«. Sie bedeutet in demselben Sinn auch »Uebersubjektivität«. Oder genauer: Gegenständlichkeit umfaßt ein Prinzip, das »Ueberobjektivität« und »Uebersubjektivität« verbindet, indem es beide in dem Bezug auf den Gegenstand verknüpft. So gewiß nun dieser Bezug, der im Motiv der »Affinität« zugleich Tatsache und Ziel der Denkakte bestimmt, besteht, so gewiß erscheint die Idee als höchstes Gesetz des Gegenstandes und seiner Erfassung zugleich. Denn »in der Uebersubjektivität wie in der Uebergegenständlichkeit liegt sowohl das Hinausgreifen über Subjekt und Objekt, wie das Uebergreifen auf beide in der Ermöglichung beider«[1]). Die »Transzendenz« der Idee ist nur ein anderer Ausdruck für die »Immanenz«, d. h. die gegenständliche Bindung der Erkenntnis. Zwar steht die Idee *ἐπέκεινα τῆς ὀυσίας*, jenseits des Seins; — aber immer nur als höchste Bedingung für die Bestimmtheit des Gegenstandes. Gerade im Hinblick darauf nun kennzeichnet sich auch die Idee als Beziehung; in dem gleichen Sinn aber bedeutet sie zugleich Geltung. So müssen, wo Geltung in Frage kommt, die Bedingungen der Beziehung erfüllt sein; so erschließt andererseits der Tatbestand der Beziehung notwendig den Ausblick auf das Problem der Geltung.

5. Allein, darf man darum Geltung selbst kurzweg schon eine Beziehung nennen? Bauch verneint die Frage. Nie freilich sei Geltung »abgesondert von der Beziehung«, auch komme ihr nie ein »beziehungsloses Sein« zu. Trotzdem kennzeichne sie sich immer nur als Merkmal an der Beziehung, als »ein ‚Charakter' von Beziehungen«[2]). Geltung sei eben zum Unterschied vom Gegenstand, dessen Sein Beziehung ist, das Sein der Beziehung selbst. Geltung könne nicht Beziehung sein, weil sie ja »aller und jeder Geltungsbeziehung eigen sein muß«. Nur sofern sie sich von allen anderen Beziehungen unterschiede, wäre Geltung eine

1) Bauch, a. a. O. S. 115. 2) Ebenda S. 117 Anm.

Beziehung. Ebendarum aber dürfe Geltung »nicht Beziehung im Sinne einer von anderen Geltungsbeziehungen verschiedenen bestimmten Beziehung« heißen. Allein, ist sie es nicht trotzdem in einem anderen, wohlzudefinierenden Sinn? Erschließt sich nicht gerade von der Analyse des Motivs der Geltung her eine neue Dimension der Fragestellung, derzufolge auch Geltung Beziehung genannt werden muß, ohne doch darum Beziehung »neben« anderen Beziehungen zu sein? Es sind die Fragen, zu denen Bauchs Erwägungen über sich selbst hinausweisen. Sie gipfeln in den Problemen des Erlebens und der Psychologie, d. h. sie betreffen das ursprüngliche Wechselverhältnis zwischen Setzung und Gegenstand, zwischen Geltungssinn und Geltungsvollzug. Sie stellen eine Aufgabe zur Erörterung, deren grundsätzliche Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Sie fordern eine Entscheidung darüber, wie Gedachtes, wie gültig Gedachtes überhaupt »möglich« seien, d. h. welchen definiertermaßen »letzten« Voraussetzungen sie unterliegen. Sie erwägen die Bedingungen, denen diese »letzten« Voraussetzungen genügen und entdecken an jenen Bedingungen das Prinzip der Gegenständlichkeit in einer neuen Funktion, in derjenigen nämlich des Aktes und der Tatsache des Denkens selbst. Diese Tatsache ist von schlechthinniger Einzigartigkeit. Sie stellt nicht nur das Korrelat des Gegenstandsgedankens überhaupt dar, sie ist geradezu dieser Gegenstandsgedanke, d. h. sie ist Tatsache, nur sofern sie zugleich »Prinzip« ist. Das muß entscheidende Folgen haben auch für den Begriff der Geltung: Auch Geltung ist nur im Hinblick auf Bedingungen denkbar, denen lediglich eine Beziehung genügen kann. Immer freilich ließe sich noch zweifeln, ob sie deshalb selbst schon Beziehung zu nennen sei. Allein wichtiger als die formale Entscheidung dieser Zweifelsfrage erscheint die Einsicht, daß Geltung nur durch ihre Abhängigkeit von einer Beziehung überhaupt erst »möglich«, d. h. definierbar ist. Sie stellt sich als Moment einer Beziehung von besonderer Dimensionsbestimmtheit dar oder vielleicht besser: sie ist »Terminus« einer Beziehung, deren gesamtes Gefüge das Wort »Gegenständlichkeit« kennzeichnet. Als Terminus dieser Beziehung aber repräsentiert sie geradezu jenes Gesamtgefüge; gerade als »Moment« einer Relation spiegelt sie deren Gesetz wider.

6. Ein gleiches aber gilt — aus verwandten Gründen — von dem anderen Terminus der Beziehung »Gegenständlichkeit«, dem »Ich«. Auch hier unverkennbare Widerstände, es in eine Beziehung »aufzulösen«; auch hier die gleiche Bindung an den Gedanken der Möglichkeit einer Beziehung, wie bei der »Geltung«. Aber auch hier schließlich die gleiche Art der Be-

stimmtheit durch das Gefüge der »Gegenständlichkeit« wie dort. In dem »Ich habe (erlebe) etwas«, mit allen Bezügen, zu denen dieses »Etwas« nach der Richtung des Gültigen und damit der Geltung hin über sich hinausweist, prägt sich nur auf besondere Weise die Relation der Gegenständlichkeit aus. Es gibt gleichsam deren Strukturformel. Man darf es daher aussprechen: So gewiß nicht nur an dem Gedanken der Geltung, sondern gleichsam in ihm und durch ihn das »Ich« Problem wird, so gewiß bestimmt sich auch Geltung als Beziehung. Allein sie tut es, indem sie zugleich den Begriff der Beziehung überhaupt bestimmt. Darin besteht ihre entscheidende Besonderheit gegenüber jeder anderen Beziehung. Darin offenbart sich aber auch die eigenartige Dimensionalität ihres Beziehungscharakters. Sie ist Geltung, weil sie keiner Beziehung gleicht, obschon sie sich nur an Beziehungen darstellt. Allein, sie ist doch auch wieder selbst Beziehung, sofern sich durch sie der Begriff der Beziehung bestimmt.

7. Indem nun so das Motiv der Geltung nach allen Seiten hin folgerichtig ausgebaut wird, vertieft sich auch der Gedanke der Beziehung. Es wird im besonderen die Bahn frei für die exakte Bestimmung des Begriffs der Psychologie. Er tritt in funktionalen Wechselbezug nicht nur zu dem der positiven Wissenschaft, sondern vor allen Dingen zu deren Theorie. Dabei erscheint jegliche Gefahr eines Psychologismus gebannt: Es gibt keine Verdrängung des Problems der Geltung durch eine psychologische Fragestellung, wenn diese als Moment jenes Problems erfaßt wird. Und auch der Begriff der Methodenlehre rückt in eine neue Beleuchtung. Denn der Weg der Forschung ist der Vollzug des gegenstandsbestimmten und gegenstandbestimmenden Denkens, der Begriff der Methodenlehre daher nur ein besonderer Ausdruck für die Affinität des Denkens zur Wahrheit, eine Funktion zugleich des kritisch verstandenen Begriffs der Psychologie.

8. Gerade in der Einzigartigkeit der Tatsache des Denkens aber, oder was dasselbe bedeutet: in dem Beziehungsgefüge der Geltung, offenbart sich auch das eigentümliche Wesen der Idee. Die Idee ist der Gedanke der Geltung von der Seite des Gültigen her, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der Geltungsforderung aus besehen. Sie ist die Einheit von Geltung und Gültigem; — das, dessen Geltung gefordert erscheint und zugleich der Sinn jener mit der Geltung erhobenen Forderung selbst. Sie ist der Gedanke der Erfüllung der zeitlosen Geltung, zeitlose Geltung nach der Möglichkeit ihrer Erfüllung, mithin Zeitlosigkeit in der Zeit, also »Ewigkeit«. Vermöge dieses Zeitindex in eine anfanglose Vergangenheit

zurück und in eine unabsehbare Zukunft vorausreichend, ruht die Idee »in der Seele« seiend; und doch ist sie als Gültiges mit Bezug auf die Seele in sich selbst bestimmt, d. h. auch wiederum »außer der Seele«. Sie ist Vollzug und Vorbild zugleich, Erlebnis und »Ideal«, seiend und »sein sollend«, eben zeitlos und zukünftig. Nie erreicht, ja unerreichbar, aber gerade als ein Unerreichbares sich im Denken gestaltend: *ἀνάμνησις* und *παράδειγμα*.

9. Kein Zweifel, dieses Theorem bringt Begriff und Idee fast zur Berührung. Denn auch im kritisch verstandenen Begriff treffen ja Geltung und Gültiges zusammen. Für eine Auffassung, die das Gültige im Gegensatz zur Geltung unter die Herrschaft besonderer Bedingungen zu stellen sucht, fehlt also gleichsam der Raum, sich zu entfalten. Als Voraussetzung für die Erfüllung jener Bedingungen der Geltung scheint sich die Idee diesen Bedingungen selbst gegenüber nicht mehr recht abzugrenzen. Und doch wäre es falsch, Begriff und Idee auf Grund solcher Erwägungen zu restloser Deckung bringen zu wollen. Die Verhältnisse liegen hier in gewissem Sinne ähnlich wie beim Problem des »Dinges an sich«. Auch mit Bezug auf dieses gilt wie für den Begriff der Satz, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes ein Absondern des Inhalts von den gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis nicht mehr zulasse. Aber auch hier besteht es dennoch zu Recht, den Gegenstand unabhängig von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit, also unabhängig von den Bedingungen des Gegenstandes überhaupt, in Erwägung zu ziehen — wenn sonst es zutrifft, daß eine Bedingung den Gedanken und die Möglichkeit ihrer Erfüllung notwendig fordere. Immer freilich bleibt auch »Erfüllung« auf jene gegenständlichen Bedingungen abgestimmt, und es ist wahr, daß sie in gewisser Weise doch nur einen anderen Ausdruck dieses Sachverhalts selbst darstelle. Trotzdem ist sie eben als Erfüllung der Begriff einer besonderen Funktion jener Bedingungen; eine Art, das Verhältnis des Gegenstandes zu den Akten des Erkennens, die Abhängigkeit de Akte des Erkennens von dem Begriff des Erkenntnisgegenstandes zu bestimmen. Zwar sind also Dinge an sich von der Bestimmtheit im Sinne gegenständlicher Erfahrung nicht loszulösen. Gerade deshalb aber erweisen sie sich als von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit unterscheidbar, wobei auch Unterscheidbarkeit wieder nur die ursprüngliche »Affinität« jener allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Möglichkeit ihrer Erfüllung bedeutet. Auch die Idee ist, um nun darauf zurückzukommen, vom Begriff nicht zu trennen; aber als notwendiger, weil in dem Gedanken der Gegen-

ständlichkeit selbst wurzelnder Gesichtspunkt, den Begriff zu bestimmen, erscheint sie doch von dem Begriff, wenngleich stets nur in Rücksicht auf ihn, unterschieden. Die Idee ist das notwendige Gegenstück des Begriffs. Sie verhält sich zu ihm, wie Erfüllung zu Bedingung, wie Gültiges und Geltungsvollzug zu Geltung, wie Urteilsbestimmtheit zu Urteilsbestimmung, oder kurz, wie Urteil zu Schluß. Denn die Bestimmtheit des Urteils fällt mit dessen Abhängigkeit von anderen Urteilen zusammen: sie erscheint an die Entfaltung eines möglichen Beweisgangs geknüpft. Das nämlich, was man gemeinhin den »Urteilsinhalt« zu nennen pflegt, ist der Gedanke der Möglichkeit eben jenes Beweisgangs selbst oder besser: der durch den Begriff der Geltung geforderte, diesen Begriff repräsentierende Gedanke der Vollendung des Urteils, der Gedanke seiner grundsätzlichen Abgeschlossenheit; der Gedanke seiner schlechthinnigen, erfüllt verstandenen Ganzheit. Es ist der Gedanke der Idee. Man glaube nicht, damit deren Begriff willkürlich gesetzt oder eingeengt zu haben. Man besinne sich vielmehr, daß ihn der Begriff des Beweisgangs selbst überall fordert. Denn die Idee bedeutet, wie wir sahen, die Geltung als Bedingung des Vollzugs, die Geltung als Norm. Sie bedeutet den das Gesetz der Geltung auf die Zeit, also auf die Seinsform des Erlebens, abbildenden Gedanken der Ewigkeit, die immer zugleich Aufgabe und Erfüllung ist. Ob es also auch den Ausdruck »Idee« nicht gäbe, sein Sinn erscheint als »Terminus« trotzdem gefordert, sobald nur mit dem Gedanken der Geltung wirklich Ernst gemacht wird.

10. Der Begriff der Idee ist, so dürfen wir nunmehr zusammenfassen, so gewiß möglich, als Geltung — in dem dargelegten Sinn — Beziehung ist. Denn nur insoweit erscheint Gültiges unter der Bedingung der Gegenständlichkeit, oder vielleicht besser umgekehrt: nur insoweit erweist sich Gegenständlichkeit als Gültiges, d. h. als Vollendbares und Vollendetes. Nur insoweit nämlich ist (zeitlose) Geltung vollziehbar und im Vollzug »ewig«. Nur insoweit aber bestimmt sich auch ein »Urteilsinhalt« als »wahr«. Man erkennt: Von einem einzigen Punkt aus gilt es die Begriffe der Psychologie und der Logik, die Unabgeschlossenheit des Prozesses zur Wahrheit hin, oder was dasselbe bedeutet, die unendlichen Aufgaben, die der Erkenntnis gestellt sind, zu überschauen. Er bezeichnet unter ganz bestimmten Voraussetzungen den logischen Ort der Idee. Daß er der gemeinsame Ort auch für die Ideen Platos und Kants bedeutet, mag manchem als Einwand erscheinen. In Wahrheit aber beweist es nur, wie nahe verwandt allen geschichtlichen und systematischen Verschiedenheiten zum Trotz die beiden Begriffe der Idee sind, und wie

innig sie sich in dem Problem der Grundlegung der Erkenntnis verflechten.

11. Bauch hat also gewiß recht: Es bedeutet etwas sehr verschiedenes vom »Begriff« und von der »Idee« zu sprechen. Aber gerade diese Verschiedenheit ist es, die den Wechselbezug zwischen Begriff und Idee nur noch klarer hervortreten läßt. Denn worin eigentlich besteht sie? Darin, daß die Idee z. B. des »Menschen« den Gesichtspunkt einer Betrachtung darstellt, derzufolge ein Gegenstand »Mensch« einem Ganzheitsgefüge von bestimmter Beschaffenheit angehört, sei es nun, daß man dessen Bedingungen in der Möglichkeit erfüllt sieht, den Begriff des Menschen nach der Einheit eines gegenständlich gültigen Planes einem naturgeschichtlichen System von Klassen einzugliedern, sei es, daß man in den Begriff des Menschen den Kulturbezug auf die Gemeinschaft von vornherein mit aufnimmt. Der letztere Fall erscheint dem unmittelbaren Verständnis besser zugänglich: man ist gewohnt, von der Idee des Menschen unter dem Gesichtspunkt des Kulturbegriffs der »Menschheit« zu sprechen. Aber auch der erste Fall rechtfertigt den Gebrauch des Wortes »Idee« vollauf. Denn in der wechselweisen Affinität der Begriffe allein ist es begründet, daß der Mensch, wie Kant es einmal ausdrückt, »durch alle Zeiten und allen Raum« mit anderen Lebewesen in verschiedenem Grade »verwandt« erscheint, daß er mit anderen nach Grundsätzen verglichen und in einem »natürlichen« System zusammengefaßt werden kann, oder anders gesagt, daß er nur dann als begrifflich, d. h. wissenschaftlich bestimmt gelten darf, wenn für die Gesamtheit der Lebewesen von vornherein eine unendliche Vielgestaltigkeit der Formen als Ausdruck der gegenständlichen Einheit ihrer Gliederung in Anspruch genommen wird. Jene Affinität aber, wir wissen es, nichts anderes ist ja der notwendige, dem Sinn der Erkenntnis, d. h. der Funktion der Gegenständlichkeit selbst entsprechende Ganzheitsbezug und Ganzheitscharakter der Idee. Eine Frage von besonderer Tragweite bleibt es dabei, inwieweit sich in seinen tiefsten Schichten selbst der naturhistorische Begriff des Menschen durch Kulturbezüge beherrscht zeigen möchte.

12. Wieder liegen eben auch hier die Dinge ganz wie bei Urteil und Schluß: gleichwie dieser einen notwendigen Gesichtspunkt der Betrachtung für jenes darstellt, um darin selbst nur die Gesetzlichkeit des Urteils zu bewähren, so fordert auch der Begriff den Ausblick auf die Idee, so spiegelt aber auch die Idee die Gesetzlichkeit des Begriffes wider. Sie tut es freilich nur unter einer, und zwar einer schlechthin entscheidenden Voraussetzung: nur wenn »die begriffliche Allgemeinheit als funktional

und die Struktur des Begriffs als Funktion verstanden werden«. Denn nur dann genügt der Begriff den Bedingungen der Geltung, nur dann aber ist auch die Idee wirklich ein Geltung verbürgender Gesichtspunkt der Betrachtung, d. h. der Gliederung der Erkenntnis, nur dann kann sie selbst restlose Erfüllung der Bedingungen der Geltung bedeuten, d. h. selbst ein Gültiges sein. Das, was Bauch einmal »die Ergänzungsbedürftigkeit des Begriffes«[1]) nennt, daß er nämlich die Bedingungen der Ganzheit notwendig in sich trägt, ohne sie doch als solche zu restloser Ausprägung zu bringen, daß er, wie man zu sagen pflegt, über sich selbst in nie abgeschlossener Entfaltung seines Gehaltes »hinausweist«, das bestimmt im tiefsten Grunde sein Verhältnis zur Idee; denn es bestimmt sein Verhältnis zur Idee eines S y s t e m s. Aber auch die »t r a n s z e n d e n t a l e« Beziehung zwischen Begriff und Gegenstand erfährt damit ihre wichtigste und entscheidende Klärung. Nur das »Ganze als Idee«, also »die Wahrheit selbst«, knüpfen Begriff und Gegenstand in jenem definierten Sinn des Wortes aneinander, der jeden Gedanken an eine gesonderte Bestimmbarkeit der beiden ausschließt. Daß Gegenstände zu einem Ganzen gehören m ü s s e n , weil sie unter dieser Voraussetzung überhaupt nur Gegenstände sind, das eben ist gerade ihre Bestimmtheit. Ihre Bestimmtheit aber ist ihr Begriff. Und ganz ebenso: Dem Begriff, d. h. der Funktion der Bestimmtheit, verdankt die Idee ihre eigene Möglichkeit. Denn nur vermöge der Bedingungen der Geltung ist sie selbst Gültiges; nur an den Faktoren, durch die sich, indem sie Gegenstände bestimmen, die Forderung der Geltung ausprägt, entfaltet sich ihr eigenes Wesen. »Im Begriffe«, sagt einmal Bauch [2]), »hat die Idee ihre Struktur und ihr Strukturierendes, im Gegenstande ihr Strukturiertes. Beides ist nicht ohne einander, keines ist ohne das andere, aber keines ist auch das andere. Beide ergeben erst das Ganze, aber sie ergeben es nicht eigentlich als Ergebnis, sondern sie ergeben es, insofern sie selber Ergebnis sind, insofern das Ganze sich in sie zerlegt, sich gliedert und einteilt. Sie setzen das Ganze nicht etwa erst und bloß zusammen, wie von außen aneinander gebrachte, zueinander getragene, von vornherein gegeneinander gleichgültige Stücke, sondern sie bilden seine Einheit, und seine Einheit bildet sie zu Beziehungsgliedern in ihm selbst. Das Ganze ist das Selbst ihres Wesens als Gegenstand und als Begriff.« So ist es zu verstehen, daß der Begriff, wiewohl ein Ganzes, doch ‚ungesättigt', daß er ‚ergänzungsbedürftig' bleibt. Darum aber ist auch die Idee »ein ganzes Ganze«, schlechthin »gesättigt« und so Begriff und Gegenstand in ihrem Wechselbezug überhaupt erst ermöglichend.

1) A. a. O. S. 136. 2) A. a. O. S. 139 f.

13. Allein dieser Wechselbezug bedeutet, wir wissen es bereits, zugleich auch den Wechselbezug von Begriffen untereinander und Gegenständen untereinander. Denn nur »in seinem affiniten Zusammenhange des unendlichen Ganzen der Begriffe«, nicht aber in seiner Isoliertheit entfaltet der Begriff seine auf die Bestimmung des Gegenstandes gerichtete Funktion und nur als Moment im Inbegriff möglicher Gegenstände bestimmt sich der Gegenstand. »Das Ganze der Begriffe« ist eben »zugleich das Ganze der Bedingungen des Ganzen der Gegenstände«[1]). Eine Bedingung der Ganzheit umspannt daher Begriff und Gegenstand und empfängt von deren Wechselverhältnis das Gesetz ihres eigenen Gefüges. Die Affinität der Begriffe, oder was nach dem vorausgegangenen dasselbe bedeutet, die Affinität zwischen Begriff und Idee, stellt nur einen anderen Ausdruck dar für die Wechselbezogenheit von Urteilsform und Urteilsinhalt, wir dürfen auch sagen: zwischen Geltung und Geltendmachung. So verbindet in dem Motiv der Idee ein ursprünglicher Bezug das Problem des Erlebens mit dem Begriff der Geltung und kein Zufall ist es, daß sich in den klassischen Formeln für das Problem der gegenständlichen Erfahrung Begriffe einstellen, deren methodischer Sinn in der Verknüpfung der Funktionen des Vollzugs und der Geltung von Gedanken beschlossen erscheint. Sie sind bestimmt, den Begriff der ‚gültigen Setzung', der immer auch der Gedanke des Apriori und des Fortschreitens in dem dialektisch gegliederten Medium der Wahrheit zugleich sein wird, auszudrücken. Es sind dies Begriffe wie etwa »Reine Anschauung«, »Verstand«, »Vernunft«, und deren logische Derivate. Ja schließlich enthält ja der kritisch verstandene und methodisch zu Ende gedachte Begriff der Erfahrung selbst schon die Momente der gegenständlichen Bestimmtheit und der ihnen entsprechenden Akte der Bestimmung in notwendiger funktionaler Wechselbezogenheit in sich.

14. Es ist nicht dieses Orts, daraus die entscheidenden Folgerungen für den Begriff der Psychologie und deren Stellung im System der Wissenschaften zu ziehen[2]). Das eine aber darf nach allem, was vorausgegangen, grundsätzlich ausgesprochen werden, daß Psychologie die Wissenschaft von »Tatsachen« ist, sofern Tatsachen mit Prinzipien zusammenfallen, d. h. sofern sie den Begriff der Gegenständlichkeit selbst verkörpern. Denn etwas ist für die Psychologie »Tatsache«, nur sofern die »Tatsächlichkeit«, sofern »Gegebenheit« als solche Tatsache ist. Das drückt sich schon

1) Bauch, a. a. O. S. 144.

2) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, 2. Aufl., 1925, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«, Leipzig und Berlin 1926.

darin aus, daß es innerhalb der Psychologie nur eine im besonderen Sinn des Wortes individuelle, eine »m o n a d i s c h e« Bestimmtheit von Tatsachen gibt, und daß jeder Versuch, den Begriff der Gegebenheit überhaupt in Frage zu stellen, einer Auseinandersetzung mit dieser einzigartigen ‚Tatsache der Tatsächlichkeit' gleichkommt. Oder allgemeiner: Die Tatsachen der Psychologie erweisen sich als Funktionen eines Faktors, an dem die Möglichkeit der Geltendmachung und damit der Geltung schlechterdings hängt. Philosophie als Theorie des Gegenstandes ist allemal auch Theorie vom Erleben des Gegenstandes, also Psychologie, oder was dasselbe bedeutet, nur als Prinzipienwissenschaft, d. h. als Philosophie, ist Psychologie eine Wissenschaft von Tatsachen. Es sind letzten Endes die gleichen Bedingungen, die »Subjekt« und »Objekt«, Wahrheit und Denken, Geltung und Erleben, Gegenstand und Begreiflichkeit gemeinsam beherrschen.

15. Der theoretische Ausdruck aber für den Inbegriff jener Bedingungen, der Gesichtspunkt also, der diese Faktoren zu funktionaler Beziehungsgemeinschaft bringt, das eben ist die I d e e. Wie sie im tiefsten Grunde das Prinzip der dialektischen Entfaltung des Erlebens im Sinne der Geltung, und der Wahrheit im Sinne des Erlebens bedeutet, so schließt ihr streng definierter, d. h. kritisch verstandener Begriff jede Möglichkeit eines »Psychologismus« aus. Ein Mißbrauch der Psychologie zur Vergewaltigung, d. h. zur Relativierung und Verzeitlichung der Geltungsfunktion ist, wir sahen es schon, unmöglich, wenn Psychologie selbst »Prinzipienwissenschaft«, wenn Erleben als Moment der Geltung definiert ist. So bestimmt sich das Sein der Idee als das Sein ihrer Funktion. Diese Funktion nun war in dem strengen Sinn ihres Begriffs zu erfassen. Das aber bedeutet ein Erfassen a l l e r Dimensionen des Gedankens der Geltung, eine grundsätzliche Rechtfertigung des Gefüges aller Sinnvarianten, in denen von Wahrheit überhaupt die Rede sein kann. Es trifft zu, daß die Idee stets A u f g a b e bleibt, d. h. sich als »u n e n d l i c h e« Aufgabe bestimmt. Aber es trifft nur deshalb zu, weil und sofern die Idee P r i n z i p eines Verhaltens ist. Als solches Prinzip ist sie i n diesem Verhalten und doch auch wieder a u ß e r und ü b e r ihm. Die Idee als »unendliche« Aufgabe bedeutet mit nichten, daß »die Wahrheit« vor dem erkennenden »Subjekt« in unerreichbare Fernen entweicht; sie bedeutet im Gegenteil, daß das Erkennen sich in einem stets nach vorne weisenden Prozeß der Wahrheit bemächtigt, um selbst gemäß den Bedingungen dieses Prozesses, oder was dasselbe wäre, gemäß den Bedingungen der Wahrheit, zur Erkenntnis gestaltet zu werden.

16. Daß die Wahrheit der Erkenntnis immanent ist, das und das allein begründet die »Transzendenz«, d. h. den χωρισμὸς der Idee. Nicht die Schranke seines Wesens ergreift also der endliche Intellekt in der Idee; sondern sein und der Idee Wesen selbst. Die Unendlichkeit des Ganzen, seine Unabgeschlossenheit — gerade das ist ja die Ganzheit, der Gesichtspunkt, die Unabgeschlossenheit zu bestimmen, die Unendlichkeit am Endlichen zu gestalten. Der Terminus »Idee« drückt aus, daß das unendliche Ganze der Wahrheit unabgeschlossen, d. h. »ganz« nur im Prozeß seiner Gestaltung sei. Dieser Prozeß aber kann weder »subjektiv« noch »objektiv« heißen, oder besser: Er ist das eine, weil und sofern er das andere ist. Auch an sich bedeutet also die Wahrheit eine »unendliche Aufgabe«, gerade weil sie auch ‚an sich' betrachtet die Bedingungen der Erkenntnis, die Bedingungen der Akte der Erkenntnis, d. h. die Bedingungen des »Subjekts« widerspiegelt. Die Unabhängigkeit ihres Bestandes von der Tatsächlichkeit ihres Vollzugs in der Erkenntnis erscheint an die Voraussetzungen eben dieses Vollzugs geknüpft. Subjektives und Objektives fielen, so hatte man gelegentlich erklärt, »ihrer Möglichkeit nach« zusammen [1]). Besser vielleicht wäre es zu sagen, sie fallen im Begriff der »Möglichkeit« selbst zusammen. Denn der Begriff der Möglichkeit ist ja im tiefsten Sinn der Begriff der Gegenständlichkeit. Dieser aber kommt der Entfaltung der Wahrheit in dem »unabgebrochenen« Prozeß der Erkenntnis gleich. Oder anders: Die Wahrheit stellt sich als das Prinzip dar, dem individuell-monadische Prozesse des Erlebens den Bezug auf einen möglichen Gegenstand und damit ihre eigene Bestimmtheit verdanken. Und weil dieser Bezug auf den Gegenstand den Bezug jener Prozesse aufeinander einschließt, so darf die Wahrheit zugleich als das Prinzip des letztgenannten Bezugs gelten: sie ist das höchste Prinzip der »Verständigung«, diejenige Bedingung also, die den individuellen und ‚abgebrochenen' Prozessen Kontinuität und Bestand, die ihnen einen ihre Zeitlichkeit überdauernden und gerade deshalb wieder zeitlich gekennzeichneten Sinn verbürgt. Im Hinblick darauf haben jene individuellen Prozesse teil an der ‚Unabgebrochenheit' des Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet. Es erscheint methodisch unzulässig zu fragen, ob es »den« Prozeß überhaupt »gebe«. Es ‚gibt' ihn genau so viel und so wenig, als es ‚die' Wahrheit gibt. Es ‚gibt' ihn als die notwendige Bestimmungsnorm der individuellen Prozesse, die in der psychologischen Erfahrung gegeben sind; es ‚gibt' ihn nicht als psychologische Erfahrung selbst. Gerade dies aber, daß es ihn ‚gibt',

1) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel. II, S. 337.

sofern es ihn ‚nicht gibt‘, und umgekehrt, kennzeichnet seine Funktion. Sie kennzeichnet ihn zugleich, wir wissen es, als Korrelat der I d e e. Wahrheit bedeutet Gegenständlichkeit im Hinblick auf den durch die Bedingungen der Verständigung beherrschten, und besondere Formen der Kontinuität ausprägenden Prozeß der Entfaltung eines Gültigen. Alles in diesem Prozeß, d. h. in dem methodischen Fortgang der Erkenntnis, ist »n e u« und wiederum auch nichts ist es. Alles, sofern sich der Prozeß seinem Begriff nach als schlechthin unabgeschlossen erweist; nichts, sofern er eben als Prozeß der Bedingung der Idee, d. h. der Ganzheit genügt. Das Hegelsche Wort, das sich Bauch, freilich nur mit gewissen Einschränkungen, zu eigen macht: »Es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, sowie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist«, bringt den Gedanken zu klarer Ausprägung, das Wechselverhältnis zwischen Ganzheit und Unabgeschlossenheit, die Abhängigkeit des Fortschreitens der Erkenntnis von ihrer Geschlossenheit und Bestimmtheit, dies also, daß alle Setzungen der Erkenntnis vorläufig sind, w e i l sich in ihnen der Begriff der Geltung verkörpert.

III.

1. Betrachtet man nun, wie es sich aus der Gesamtheit dieser Ueberlegungen notwendig ergibt, die Idee als Norm des Wechselbezugs zwischen Geltung und Setzung, so erschließen sich alsbald weitere bedeutsame Folgerungen. Die Korrelation zwischen Geltung und Setzung, zwischen Wahrheit und Vollzug der Wahrheit, kommt dem Gedanken gleich, daß Wahrheit und Vollzug der Wahrheit unter ganz bestimmten Gesichtspunkten betrachtet zusammenfallen. Die Setzung selbst muß der Gegenständlichkeit des Gesetzten nicht nur entsprechen, sie muß diese Gegenständlichkeit widerspiegeln, ihr schlechthin adäquat sein können. Die Setzung muß sich geradezu als das Gesetzte in seinem Vollzug bestimmen lassen. Sie muß, so gewiß sie als die Setzung eines Bestimmten von anderen Setzungen unterschieden wird, nach wohlumschriebenen Gesichtspunkten eben dieses Bestimmte selbst darstellen. Wäre es anders, so entbehrte das Gesetzte selbst der Bestimmtheit. Denn nur im Vollzug erfüllen sich ja die Forderungen der Geltung, nur im Denken hat die Wahrheit ihren Ort. Angesichts der Gegenständlichkeit des Gesetzten aber wird die Setzung selbst gegenständlich: das »Wissen« muß stets ein Wissen von etwas sein und ebendarum selbst gewußt werden können, um sich gemäß der Reihe »Ich weiß, ich weiß, daß ich weiß, ich weiß zu wissen,

daß ich weiß usw.« zu gestalten. Ganz ebenso genügt das Setzen der Wahrheit, weil Wahrheit immer nur als gesetzte oder zu setzende überhaupt möglich ist, gegenständlichen Bedingungen. Der Setzung als solchen haftet, so sehr sich der Begriff des Subjekts gerade an ihr offenbaren mag, dem Subjektiven gegenüber der Charakter des Gegenständlichen an; oder besser gesagt, durch sie empfängt, gerade weil sie sich vom Gefüge des Objekts her bestimmt, der Begriff des Subjekts seinen definierten Inhalt. Daß sie nun aber als ein »Subjektives« die Norm des Gegenstandes ausprägt — das eben kennzeichnet sie nach einer neuen, bisher ausdrücklich nicht erwogenen Richtung hin, nämlich als W e r t.

2. Werte sind Gegenstände; Gegenstände, soweit Setzungen das Gesetzte widerspiegeln, sofern sich im Vollzug der Gegenstand gestaltet, genauer, sofern der Gegenstand als gegenstandsbestimmter Vollzug und so der Vollzug selbst als Gegenstand betrachtet wird. In diesem Sinne aber erweist sich die I d e e als das Strukturgesetz des Wertes; in diesem Sinne gilt sie als Regulativ, als Kriterium und Richtpunkt, als letzter Sinngehalt von »Aufgaben«. So treten im Rahmen einer Theorie der Gegenständlichkeit die Begriffe Geltung, Wert und Aufgabe unter die gemeinsame Herrschaft des Motivs der Idee.

3. Indessen, noch erscheinen damit noch lange nicht alle systematischen Gesichtspunkte erschöpft. Noch harrt vor allem e i n Einwand der Widerlegung, der sich gerade an den Begriff der Aufgabe knüpfen möchte. Wenn der Wert, so könnte man sagen, die Setzung des Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt der Gegenständlichkeit dieser Setzung bedeutet, dann wäre, da doch jede Setzung gegenständlichen Bezug beansprucht, der Begriff eines Abstandes zwischen Erlebnis und Wert, und damit der Begriff der Aufgabe, nicht zu rechtfertigen. Der Einwand übersieht, um es kurz zu sagen, das Gefüge des Gegenstandes. Er übersieht wesentliche Konsequenzen jener »Affinität« des Denkens zur Wahrheit, deren theoretischen Ausdruck die Idee darstellt. Denn »Affinität« bedeutet hier, in einem chemischen Gleichnis zu reden, ebenso Sättigung aller Valenzen der Geltung, wie deren grundsätzliches Ungesättigt-Bleiben. Lägen die Verhältnisse anders, so gäbe es keine Gestaltung der Wahrheit im Prozeß des Erkennens, mithin keinen »Inhalt«, der sich als wahr kennzeichnete und demgemäß in Schlüssen auf anderes Wahre verwiese. Weil Setzung Bestimmtheit des »Subjekts« gemäß dem Grundsatz der Gegenständlichkeit, Subjektivität aber immer S e t z u n g bedeutet, deshalb umfaßt der Begriff der Setzung den Gedanken der restlosen Erfüllung geradeso, wie den der Aufgabe, deshalb ist Setzung immer auch Setzung der Idee

und die Idee doch wieder auch nur immerwährendes Ziel der Setzung. Die schlechthin erfüllt gedachte Forderung der Geltung enthält nicht nur keinen Widerspruch zur »regulativen« Funktion der Idee, sie fällt geradezu mit dem Gedanken dieser Funktion zusammen. Ja, man darf sagen: Die Möglichkeit solchen Zusammenfallens ist recht eigentlich die Idee. Und was für die Idee gilt, das gilt aus bereits bekannten Gründen auch für den »Wert«. Mit Recht hatte man es ausgesprochen: »Werte setzen heißt Werte erleben.« Aber erst daß Werte erleben zugleich Werte erstreben bedeutet, genügt dem Begriff des Wertes. Gegeben und zugleich aufgegeben, erfüllt der Wert die Bedingungen der Idee. Wie also liegen die Dinge? Die gegenständlich gültige und selbst als gültiger Gegenstand erfaßte Setzung des Objekts nannten wir oben Wert. Weil es nun aber aus dem Begriff des Gegenstandes folgt, daß es möglich sein müsse, auch die Setzung selbst, d. h. eben den Wert zu setzen, so muß dieser Begriff des Gegenstandes eine »regulative« Funktion der Idee, also deren Charakter als immerwährender Aufgabe begründen.

4. Man erkennt trotz aller Verwickelungen, wie in dem Problem des Wertes recht eigentlich das des Urteils wiederkehrt. Denn gerade der unveräußerliche Bezug des Wertes auf die Idee schafft eine Gemeinschaft zwischen dem Wert und jenem Umkreis bedeutsamer Fragen, der seine theoretische Kennzeichnung in früheren Zusammenhängen durch die Begriffe »Inhalt« und »Bestimmtheit« des Urteils und durch deren notwendigen Rückbezug auf die Norm des Schlusses bereits erfahren hatte. Eine Theorie des Wertes ist immer nur als Theorie des Vollzugs von Urteilen, als Analyse des Verhältnisses zwischen Geltung und Gültigem, zwischen Geltung und Geltendmachung möglich. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn des Wortes, daß Werte an den Vollzug von Wertungen geknüpft seien, sondern in jener weit tieferen Bedeutung, derzufolge die Möglichkeit, d. h. der Anspruch des Urteils auf Geltung durch die höchsten Bedingungen des Begriffs seiner Setzung begründet sei. Jenes »Etwas«, wovon im Urteil ausgesagt wird, daß es »ist«, unterliegt eben den Bedingungen der Setzung; oder genauer, es erscheint gesetzt erst im Hinblick auf jenes »ist« selbst. Nur ein Gesetztes kann den Bedingungen des »ist« genügen, wie sich nur an der Setzung, d. h. nur durch die höchsten Bedingungen des »Ich denke etwas«, die Norm der Gegenständlichkeit bewährt. Oder anders: Nur im Hinblick auf den Begriff des Denkens bestimmt sich der Sinn der Forderung, die sich in dem »ist« des Urteils erhebt. Nur im Medium des Denkens entfaltet und gliedert sich das Urteil und nur in seiner Gliederung wieder besteht und erfüllt sich sein Anspruch auf Geltung. Diese

Gliederung aber drückt, wir wissen es, die Abhängigkeit des Urteils von anderen Urteilen aus; sie bedeutet die Bestimmtheit des Urteils im Sinne des Schlusses. Darum stellt der Schluß nicht sowohl ein logisches Phänomen neben dem Urteil dar, als vielmehr einen Gesichtspunkt für die kritische Analyse des Urteils selbst. Der Begriff der Setzung aber und mit ihm diejenigen des Wertes und der Idee erweisen sich als notwendige und notwendig wechselbezogene Momente innerhalb einer kritischen Theorie des Gegenstandes.

5. Sofort aber führen auch diese Einsichten über sich hinaus. Gleichwie in dem Motiv der Idee die Probleme des Wertes und des Schlusses in eine unmittelbare und streng definierte Beziehung treten, so gibt es auch den Begriffen des »Dinges an sich« und der Methodenlehre ihre schon oben angedeuteten scharfen Umrisse. Jenes hört auf sein dunkles, wesenloses Scheindasein zu fristen und wird, mit Kant zu sprechen, ein Begriff, »auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben«. Die Methodenlehre aber verwandelt sich aus einer technischen Nebendisziplin der Logik in den eigentlichen Ort philosophisch-wissenschaftlicher Fragestellung. In immer neuen Abwandlungen drängen sich so die zentralen Probleme der theoretischen Philosophie in den Vordergrund und an stets neuen Funktionen bewähren sie den Satz, daß der höchste Orientierungspunkt aller Philosophie im Problem der Geltung zu suchen sei. Vor allem aber spannt sich ein fester Rahmen strenger Wechselbezogenheit um die Trias »Idee«, »Begriff« und »Wirklichkeit«. Die dialektische Bewegung, in der sich Idee und Begriff zu wechselseitiger Bestimmtheit gestalten, überträgt sich notwendig auf die »Wirklichkeit«. Sie ist so wenig »starr«, wie es Begriff und Idee sind. Sie bestimmt sich gemäß dem Bildungsgesetz des funktional verstandenen Begriffs, d. h. sie spiegelt gleich diesem die Gesetzlichkeit der Idee wider, um eben damit dem Gefüge dieser Gesetzlichkeit endgültig das Gepräge zu geben. »Kraft seiner funktionalen Gesamtstruktur hält das System der Begriffe alles konkrete Wirkliche in der stetigen Bewegung seiner eigenen Konkreszenz, in einem stetigen Werden alles Wirklichen«[1]). Begriff und Idee aber beherrschen diesen ewigen Wechsel. »Sie liegen Werden und Bewegen voraus als seine Bedingungen, und liegen doch auch gerade als solche in ihnen, indem sie als Bedingungen sie als Bedingtheiten bestimmen, beherrschen und durchdringen«[2]). Diesen Bedingtheiten gegenüber erscheinen nun Begriff und Idee ewig unbewegt. Oder vielleicht besser: Begriff und Idee entstehen nicht und vergehen nicht, sie »sind« schlecht-

1) Bauch, a. a. O. S. 183. 2) Ebenda.

hin, aber sie sind, indem sie sich dialektisch, d. h. denkgemäß gestalten. Wohl ward ja oben auch diese Gestaltung gelegentlich als »Bewegung« gekennzeichnet. Allein »Bewegung« und »Bewegung« bedeuten hier und dort verschiedenes; dort eine eindeutige Abfolge empfindungs- und größenbezogener Ereignisse, hier das ewige und sich in der Gliederung des Gedachten stets erneuernde Gegenwärtigsein von Vergangenheit und Zukunft. Dort erfüllt sich die Norm des Geschehens, hier die der Identität des Erlebenden im Erlebten, des Sinns und der Geltung im »Denken«. In der Funktion der Gegenständlichkeit aber klingen beide Normen »transzendental« zusammen. D. h. sie verknüpfen sich in einer höchsten, Geltung und Geltendmachung gleichermaßen umspannenden Bedingung. Man fühlt sich in solchem Zusammenhang unweigerlich an Hegel und an die Romantik erinnert, an den Gedanken, daß das Sein des Gegebenen in dessen sich selbst setzendem Sinn beschlossen sei. Aber dieser große, ja insonderheit für das Problem der Geschichte geradezu entscheidende Gedanke drängt allenthalben über sich selbst hinaus. Zwar macht er ja durchwegs die Voraussetzung, daß jener Zusammenklang von Sinn und Sein den höchsten gegenständlichen Wert offenbare. Aber solange nicht die letzten Bedingungen, denen gemäß sich der Gedanke der Gegenständlichkeit darstellt, analytisch geklärt erscheinen, solange aus diesen Bedingungen nicht die letzten Folgerungen für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssystematik gezogen sind, solange bleibt jene Voraussetzung, wenn auch in einem sehr verfeinerten Sinn des Wortes, selbst noch subjektiv. Die Bedingungen aber, in denen und denen gemäß sich der Begriff der Gegenständlichkeit entfaltet, fordern den der Psychologie, ganz so wie der Geltungsanspruch, um sich selbst zu behaupten, das Gültige, wie der Bestand einer Wahrheit, um in sich selbst bestimmt zu sein, deren möglichen Vollzug fordert. Erst in einer kritischen Theorie der Psychologie vollenden sich die Bestrebungen der philosophischen Romantik. Denn erst innerhalb einer Theorie der Psychologie gewinnt das eigentümliche Problem der Romantik, das der »Gegebenheit«, seine Bestimmtheit, d. h. sein Verhältnis zum Bedingungsgefüge der Gegenständlichkeit. Erst die Klärung des Begriffs der Psychologie schafft die Voraussetzungen der Frage nach dem Geltungswert des Erlebnisses und nach der gegenständlichen Möglichkeit des Individuellen überhaupt. Erst die kritische Analyse jenes Begriffs erschließt endlich den Zugang zu dem vielberufenen, aber so wenig durchforschten Problem der Weltanschauung. Denn sie erst gibt sich Rechenschaft über die Gründe, aus denen dem Erlebnis

die Kraft zugemutet werden darf, den gegenständlichen Bedingungen gewisser Wahrheitsansprüche, ja dem System möglicher Wahrheitsansprüche überhaupt zu genügen. Kurz, in jenen Gründen erschließt sich erst die ratio alles Individuellen, »Intuitiven«, schlechthin Einmaligen und Einzigen.

6. Das Streben nach dieser ratio bedeutet das Gegenteil dessen, was eine geschäftige Popularphilosophie unter den Schlagworten »Rationalismus« und »Intellektualismus« zusammenzufassen und zu bekämpfen pflegt. Wer das »Irrationale« in seinen Bedingungen erfaßt, der leugnet es nicht, sondern der bejaht es. Er bejaht es, indem er ihm zugleich seinen Ort in dem Gefüge möglicher Wahrheitsansprüche anweist. Ebendarum aber steht er selbst jenseits von »rational« und »irrational«: die ratio der Unterscheidung zwischen »rational« und »irrational« selbst kann weder Rationalismus noch Irrationalismus begründen. Die Frage nach jener ratio ist eben in dem definierten Sinn des Wortes »kritisch«; denn sie kommt der Frage nach der funktionalen Gliederung des Gedankens der Gegenständlichkeit überhaupt gleich. Ebendeshalb aber schließt sie auch die Frage nach dem Begriff der Psychologie und in weiterer Folge die nach allen Abwandlungen dieses Begriffs, also auch dem der »K u l t u r«, in sich. Denn Kultur ist der Gedanke, daß das System der Geltungsforderungen in einem nie abgeschlossenen Prozeß an Erlebnissen Verwirklichung fordert, um sich selbst in diesem Prozeß und dessen Bedingungen gemäß zu gestalten. Kultur bedeutet so den Sinn jenes Systems von Geltungsforderungen. Ebendeshalb ist es allemal auch die Wirklichkeit des Erlebens, an dem sich dieser Sinn bewährt.

7. In geistvoller Folgerichtigkeit verbindet Bauch die Erörterung des Begriffspaares »rational-irrational« mit derjenigen des Begriffspaares »W e s e n — E r s c h e i n u n g«. Versteht man dieses Begriffspaar richtig, so darf alles »Wirkliche« irrational heißen; denn alles Wirkliche »ex-sistiert« aus seinem Grund, d. h. es »bricht« aus ihm »hervor«. Grund und Existenz, Wesen und Erscheinung verbindet somit e i n notwendiger Wechselbezug. »Indem das Wesen die Erscheinung aus sich heraustreten läßt, gelangt es in der Existenz der Erscheinung selbst zur Wirklichkeit. Es ist an sich selber nicht wirklich, weil es die funktionale Bedingung des Wirklichen ist. Aber im Wirklichen als seinem funktional Bedingten ist es gegenwärtig als sein wesentlicher Gehalt, und in dieser seiner Gegenwärtigkeit in der existierenden, aus ihm heraustretenden Erscheinung, nicht an sich selbst . . . ist es wirklich«[1]). Man darf hinzufügen: In den

1) B a u c h , a. a. O. S. 194.

Begriffen des Wirklichen und der Irrationalität der Existenz erfährt das Begriffspaar »rational — irrational« recht eigentlich erst seine Relativierung und damit seine methodische Ueberwindung. Das findet seinen Ausdruck einmal darin, daß unter den gleichen Voraussetzungen die »Irrationalität« ebenso der »Erscheinung«, wie deren »Grund«, dem »Wesen«, muß nachgesagt werden können; sodann aber und vor allem darin, daß die Irrationalität der Existenz jeder nur möglichen Form der Existenz Raum gewährt, ja mehr noch, daß sich diese Irrationalität selbst je nach der Art des in Betracht gezogenen Existenzbereichs abstuft.

8. Das Problem der Existenz nun fällt in einem ganz bestimmten Belang mit dem der Zeit zusammen. Das ‚immer Währen' des Existierenden bedeutet die Einheit von »Zeitunabhängigkeit und zeitlicher Gliederung« und mit voller Zustimmung darf man sich Bauchs Satz zu eigen machen, daß das Ueberzeitliche das Zeitliche beherrsche, »gerade weil die Zeit selbst nicht zeitlich und im Gesamtbezuge des Ueberzeitlichen selbst ein Glied als besonderes Bezugssystem darstellt, und zwar dasjenige, durch das eben das Ueberzeitliche funktional in das Zeitliche eintritt und dieses aus sich heraustreten, also durch Existenz zur Wirklichkeit gelangen läßt«[1]). Existenz schließt jene Komplexion des Zeitbezugs ein, die sich als Einheit von Zeitunbezogenheit und zeitlicher Gliederung darstellen muß. Die Zeitform der Existenz, so darf man kurz sagen, ist die »Präsenz«[2]). Oder anders: Die Erlebnisform der Zeit bestimmt die Zeitform der Existenz. Das Existierende ist allemal »jetzt«. Setzt also auch die Existenz die an sich unzeitliche Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs selbst voraus, so kommt ihre Zeitbestimmtheit trotzdem, oder eben deshalb, nicht jener allgemeinen Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs, der bloßen Ordnung des zeitlichen »vor« und »nach«, gleich, sondern ist die Einheit einer Zeitganzheit auf dem Grunde des Erlebnisses der verlaufenden Zeit. Das Existierende ist ‚immer jetzt', es ist stets »ganz«, es ist nie anders denn als System. Es ist ein Geordnetes, das die allgemeine Ordnung des Geschehens, die Ordnung der Zeitfolge, voraussetzt, aber mit dieser allgemeinen Ordnung nicht zusammenfällt. Es ist stets Erfüllung einer allgemeinen Geltungsforderung. Darum ist denn auch der es kennzeichnende Zeitwert stets zugleich der der Erfüllung und des Vollzugs. Das Problem der Existenz vereinigt in sich ebenso die Bedingungen der Erfüllung und

1) Bauch, a. a. O. S. 199.

2) Zu diesem Begriff meine »Grundlagen der Denkpsychologie« und meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

der gegenständlich gültigen Forderung, wie das Urteil die Gesetzlichke des Schlusses, wie der Schluß die Norm des Urteils einschließt. Wirkliches und Begreiflichkeit des Wirklichen erweisen sich als ebenso affinit, wie Wahrheit und »wirkliches« Denken. In »jedem Jetzt des Erkennens« ist eben die Wahrheit »präsent«: Existenz bedeutet stetige Jetztheit.

9. Als Moment der Begreiflichkeit des Wirklichen aber beherrscht die Idee alles. Sie kennzeichnet jene notwendige Unendlichkeit aller Aufgaben der Erkenntnis; die Erfüllbarkeit ihrer Bedingungen, sofern nur sie, die Erkenntnis, selbst als »unabschließbar« und »unbeendbar« erfaßt wird. »Wenn wir auch mit dem Apostel sagen können: ex parte cognoscimus, so ist die pars immer doch pars infiniti, und wir erkennen im Endlichen Unendliches, weil wir nur durch Unendliches Endliches und das Endliche selber im Unendlichen erkennen, das in jenem selber gegenwärtig und enthalten ist, wie jenes aus diesem funktional heraustritt und gerade durch dieses funktionale Heraustreten aus ihm auch in ihm geborgen ist«[1]). So leben in dem analytisch gefaßten Problem der Idee die grundlegenden Motive wieder auf, durch die Leibniz die Begriffe der Erkenntnis und der Wahrheit bewältigt. Das Einzelne erkennen bedeutet, es in seiner Bestimmtheit, d. h. seiner »Möglichkeit« nach erfassen, es seinem Ewigkeitsgehalt nach werten. Es ist ‚zufällig' oder ‚notwendig', je nachdem es betrachtet wird, ob ‚verworren' oder ‚adäquat'. Alles, was bestimmt ist, ist es auf ‚unendliche' Weise. Eine universale, alles Einzelne stetig verbindende Gesetzlichkeit erfaßt und bestimmt dieses Einzelne. Gleichwie das ‚Rationale' im ‚Empirischen' präformiert erscheint, so bestimmt sich jegliches Einzelne durch ein in unendlicher, aber definierter Entfernung vor ihm stehendes Ziel; es bestimmt sich in der Idee. Auch die letzten, elementaren Gegebenheiten, die Empfindungen, begründen hiervon keine Ausnahme. Ja, gerade an ihnen erst bewährt die Idee recht eigentlich ihre methodische Bedeutung und ihre systematische Kraft. Der Begriff einer »reinen Erfahrung« widerspricht sich also selbst, wenn sonst Erfahrung Bestimmtheit bedeutet. Allein, nicht nur deshalb erscheint jede Empfindung bestimmtheits- und gegenstandsbezogen, weil ihre als notwendig geforderte Abgrenzung von anderen Empfindungen Einheitsbezüge voraussetzt, deren letzte Bedingungen auf den Begriff des Gegenstandes verweisen. Sie sind es auch schon, und das ist in dem vorliegenden Zusammenhang wesentlich, als psychische »Gegebenheiten«; d. h. sie sind es auch im Hinblick auf ihre Bedingtheit durch die Invarianten des Erlebens. Denn auch die Frage-

1) Bauch, a. a. O. S. 202.

stellung der Psychologie offenbart ja, wir wissen es längst, die Gesetzlichkeit des Gegenstandsdenkens. Diese Gesetzlichkeit allein ermöglicht überhaupt erst den Begriff des »Subjekts«. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn, den die Rede »Kein Subjekt ohne Objekt« meint; sondern in dem tieferen und definierten, daß der Begriff des Subjekts den Begriff und das Gefüge des Gegenstandsgedankens in einem besonderen funktionalen Bezug darstelle.

10. Nach Prinzipien, deren eingehende Begründung nicht dieses Orts sein kann [1]), fordert nun die Gesetzlichkeit des Gegenstandes Bestimmtheiten des Erlebens, die an die Funktion besonderer Organe, der Sinnesorgane, geknüpft erscheinen. Diese Bestimmtheiten heißen Empfindungen. Andererseits aber ist auch die Idee Ausprägung des Gedankens der Gegenständlichkeit. So muß denn die Empfindung auf die Idee bezogen sein; ebenso aber muß sich die Idee und muß sich alles, was deren Begriff im Gefolge und zu seiner Voraussetzung hat, an der Empfindung und deren Funktionen bewähren. Darum ist die Empfindung in ein Gefüge gegenständlicher Ordnungsbestimmtheiten notwendig eingegliedert, gemäß diesen Ordnungsbestimmtheiten gegen andere Empfindungen abgegrenzt und von ihnen unterschieden: Nur als Funktion des Gegenstandsgedankens »bezeichnet« die Empfindung ein Verhältnis des Gegenstandes zum »Subjekt«.

11. Noch einmal lenkt hier der Beweisgang zurück zu dem Begriff der »reinen« Erfahrung. Nicht nur daß »reine Erfahrung« nirgendwo tatsächlich anzutreffen ist, sie erscheint ihrem Begriff nach so gewiß unmöglich, als sich in ihr das Motiv der Gegenständlichkeit und mit diesem Motiv das System der Ordnungsbezüge, das in der Idee beschlossen ist, verleugnen würden. So erweist sich die »Irrationalität« der Empfindung als unerläßliches Korrelat des Gegenstandsgedankens. Ebendarum aber bedeutet auch sie nicht Verneinung der »ratio«. Sie ist vielmehr deren notwendig gefordertes, d. h. deren Bedingungen entsprechendes Gegenstück. Die Empfindung spiegelt in ihrer Irrationalität den Inbegriff der Bedingungen wider, die die Natur beherrschen, ohne daß sie doch als Symbol dieses Inbegriffs selbst jemals Natur würde oder Erscheinung wäre.

12. Die gleiche Totalität der Bedingungen nun bestimmt, wie längst bekannt, die gegenständliche Welt der Werte. Wert und Wahrheit aber verweisen aufeinander, wie Geltung und Setzung. Eine wertunbezogene Wahrheit wäre auch setzungsunbezogen; sie wäre der sich selbst

---

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

widersprechende Gedanke einer Geltung, der kein Gültiges entspricht. In dem Gegenstand, vor allem in dem Gegenstand der Natur, wie vereinzelt er auch in Betracht gezogen werden möchte, offenbart sich der Inbegriff, oder was dasselbe bedeutet, der Wechselbezug möglicher Wahrheitsformen. Nicht weniger notwendig aber offenbart er den Inbegriff möglicher Werte. Zwar entsprechen sich die Mannigfaltigkeiten der Wahrheit und der Werte durchaus nicht eindeutig. Denn die Formen und Möglichkeiten der Gliederung des Gedankens der Wahrheit sind nicht ohne weiteres diejenigen einer Gliederung der Totalität der Werte. Das System der Wissenschaften deckt sich nicht schlechtweg mit dem der Werte, schon deshalb nicht, weil »d i e Wissenschaft« selbst den Anspruch darauf erhebt, Wert zu heißen. Trotzdem fordern sich die beiden Systeme gegenseitig. Vor allem: das System möglicher Wahrheiten und Wahrheitsformen ist nur mit Bezug auf ein System möglicher Formen der Setzung möglich. Dabei erscheint die Mannigfaltigkeit der Setzungen bedingt durch die möglichen Arten, einen Gegenstand mit Bezug auf »mich«, »mich« mit Bezug auf einen Gegenstand zu bestimmen. Oder genauer: Werte sind Arten, das Meinen eines Gegenstandes gemäß der Bestimmtheit des Gemeinten selbst wieder als Gegenstand zu betrachten. Insoweit sind Werte »N o r m e n«. Denn das Meinen, das den Gegenstand widerspiegelt, ist zugleich und notwendig ein Meinen-Sollen. Zwar kann ich das Meinen des Gegenstandes, also »mich«, in Rücksicht auf den Gegenstand scheinbar auch rein »psychologisch«, d. h. frei von allen Wertbezügen betrachten. Ich kann das Erleben des Gegenstandes auch als solches, d. h. als besonderes Geschehnis, mithin lediglich als Funktion der Z e i t, in Erwägung ziehen. Allein, ich kann es nur, sofern die Gegenstandsbestimmtheit des Erlebens, sofern dessen Wertbezug möglich ist. Denn nur in seiner Bestimmtheit ist das Erlebnis Ereignis unter Ereignissen; nur in seiner Bestimmtheit ist es naturbezogen. Nur in seinem Gegenstandsbezug aber ist es bestimmt. Werte sind, so darf man aussprechen, die durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände bestimmten Arten zu sich »ich« zu sagen. Und weil dieses »Zu-Sich-Ich-Sagen« die Gedanken des »Du«, der »Verständigung« und des »Wir« in sich schließt, bedeuten Werte allemal auch gegenständlich bestimmte Formen der G e m e i n s c h a f t. Sie sind zugleich Arten des »w i r«. So wenig es also grundsätzlich isolierte Wahrheiten geben kann, so wenig sind grundsätzlich und schlechthin gegeneinander isolierte Werte möglich. Der »Affinität« der Wahrheiten im Denken — denn nichts anderes ist ja die Affinität des Denkens zur Wahrheit — entspricht, pädagogisch geredet, die »Konzentration« der

Werte. Wo sich Wahrheit unter Wahrheiten bestimmt, da sind im Prinzip alle nur möglichen Wertformen, da ist das System der Wertformen gegenwärtig. So erscheint auch in diesem tiefsten Sinn des Wortes das Erkennen an das Erleben geknüpft, so drängt das Erleben notwendig und seinem Begriffe nach zum Erkennen. So aber wirkt in diesem Drängen jene Einheit von Gesichtspunkten, die selbst ein System, ja alle nur möglichen Systeme bedingt und erhält. Nur weil die platonischen Ideen durch ein System verknüpft sind, d. h. in einem alles überragenden und beherrschenden Punkt, der Idee der Idee, gipfeln, werden die Erscheinungen aus ihrer Unbestimmtheit »errettet«; nur im *ἀνυπόθετον* ist der *ἔρως*, nur im *ἔρως* lebt das *ἀνυπόθετον*. Der Gegenstand bestimmt sich zugleich kraft eines Systems möglicher Wertmannigfaltigkeiten, d. h. durch die Mannigfaltigkeit gegenständlich bedingter und den Gedanken der Gemeinschaft notwendig widerspiegelnder Setzungen.

13. Noch freilich sagen diese Feststellungen nichts aus hinsichtlich der besonderen Gesichtspunkte, denen gemäß die Mannigfaltigkeit der Werte an der Bestimmtheit besonderer Gegenstände teilhat. Sie enthalten nichts über die spezifische Ordnung, in der die Mannigfaltigkeit der Werte den besonderen Gegenstand jeweils bedingt, nichts bezüglich der Grundsätze dieser Ordnung. Man begreift aber, daß sie ein wohlumschriebenes Problem begründen und es gehört zu den größten Verdiensten des Bauchschen Werkes, das Problem mit aller nur wünschenswerten Schärfe gestellt zu haben. Gleichwie aber der Zusammenhang, dem es eingegliedert erscheint, an Umfang und Bedeutung von keinem anderen erreicht wird, so rückt auch das Problem selbst in die Beleuchtung einer schlechthin umfassenden Betrachtungsweise. Sie gründet sich auf den Begriff der Idee und sie stellt ihn gerade deshalb auch wieder auf besondere Weise in Frage. Denn alle entscheidenden Aufgaben begegnen sich aufs neue im Motiv der W e r t k a t e g o r i e. Es fordert eine erneute Besinnung auf das Verhältnis zwischen Urteil und Schluß, wenn man will: zwischen Bestimmtheit und Bestimmung, zwischen Geltung und Geltendmachung. Es verbindet die Begriffe Gegenstand und Norm, Ereignis und Sollen, zu höherer Einheit. Es fügt den Begriff überhaupt dem Rahmen einer für dessen Bestand unerläßlichen Ganzheit von Bedingungen ein und erschließt damit neue Einblicke in dessen funktionales Gefüge. Kurz, es schafft neue Gesichtspunkte, die grundsätzlich höchste Funktion der Gegenständlichkeit und mit dieser die der Idee zu würdigen. Denn als wichtigste und prinzipiell letzte Aufgabe stellt es diese, zu zeigen, wie der Begriff der Wertkategorie selbst dem Gedanken der Gegenständlichkeit entspringen

und jenen definierten Grundzug der »Kontinuität«, der das Gefüge des Gegenstandes kennzeichnet und der besonderen Zeitbestimmtheit dieses Gefüges genügt, wiederholen mag.

14. Man bemerkt, es handelt sich auch hier wieder um die in dem fruchtbarsten Sinn des Wortes elementaren Beziehungen zwischen den Begriffen der Logik und der Psychologie, um die methodische Gewinnung eines Standortes, von dem aus beide zur Einheit einer höchsten systematischen Aufgabe gebracht werden müssen. Man erkennt aber auch, wie erst diese Beziehungen jenes feingesponnene Netz unabweisbarer und reichabgestufter Forderungen enthüllen, die die Schulsprache der Popularphilosophie unter dem Namen der »Weltanschauung« dogmatisiert und zugleich relativiert. Aus dem Begriff der Psychologie allein muß es sich ergeben, daß und wie das Erleben der Ort der Wahrheit ist. Der Begriff der Psychologie allein verbürgt die Einsicht in die Gründe, aus denen das System der Wahrheiten erlebend gewertet, aus denen das wertende Erleben selbst zum Werte werden muß. Es sind dieselben Gründe, die die Person zum Träger der »Kultur« machen, die die Kultur zum gegenständlich begründeten Sinn der Person werden lassen; die Gründe, aus deren notwendigem, gegenständlich gesichertem Gefüge der definierte Begriff der Persönlichkeit entspringt. Ein Begriff der Psychologie, der dieses leistet, bietet dem Psychologismus, wir betonen es noch einmal, so wenig eine Stütze, wie er der Logik wesensfremd gegenübertritt. Wir stehen in ihm eben »jenseits von Psychologismus und Logismus«, wenn sonst er der Gedanke der Gegenständlichkeit selbst ist. Wie es dieser, der kritische, Begriff der Psychologie, bedingungslos ausschließt, das »Denken« irgendwelchen anderen Erlebnissen wesenhaft gegenüberzustellen, so verwehrt er es grundsätzlich auch, im »Denken« »das zusammenhanglose Spiel von Vorstellungen« zu erblicken. Er verwehrt es, weil er Begriff und Möglichkeit solcher Zusammenhanglosigkeit selbst längst aufgehoben hat. Mit dem Begriff des Erlebens erscheint nun die allgemeine Bedingung der Denkbarkeit gesetzt. »Denkbarkeit« aber — nichts anderes bedeutet auch das »Ich«. »Funktionale Einheit alles Denkbaren, ist es die Einheit des objektiven Denkens als Bedingung des Denkbaren und die Einheit des Denkens zugleich«[1]. Oder anders: Das »Ich« ist als Denken Tatsache; aber es ist zugleich und notwendig Prinzip aller Tatsächlichkeit, weil es Denkbarkeit bedeutet. Denn Denkbarkeit ist im letzten Grunde Gegenständlichkeit. Das »Ich« fällt, den Ausdruck richtig verstanden, mit der »Möglichkeit« des Gegenstandes

1) Bauch, a. a. O. S. 244.

zusammen. Es bedeutet die im Gegenstand gesetzten Forderungen der Geltung von der Seite der Bedingungen ihrer Erfüllung. In diesem Belang kennzeichnet es sich als die besonders dimensionierte Bestimmtheit des Gegenstandes überhaupt; d. h. es ist, gerade weil es die Funktion der Gegenständlichkeit ausprägt, Ausdruck der schlechthinnigen Einzigartigkeit und Unvertauschbarkeit des Erlebens. Von dem »Ich« sprechen aber heißt immer auch von der Psychologie sprechen. Psychologie ist daher Wissenschaft von Tatsachen, aber nur sofern sie Wissenschaft von Prinzipien ist. Und Wissenschaft von Prinzipien bedeutet im definierten Sinn Wissenschaft vom Gedanken der Gegenständlichkeit.

15. Das bestimmt denn auch das geradezu einzigartige Verhältnis der Psychologie zum System der Wissenschaften Sie hat ihren Ort nicht als Sonderwissenschaft innerhalb dieses Systems; sie stellt vielmehr dessen Sinn dar, einen Sinn, der im Gedanken der Gegenständlichkeit beschlossen sein muß. Allein sie stellt diesen Sinn dar von der Seite jener besonderen Funktion aus, die in der spezifischen Dimension des Erlebens zum Ausdruck kommt, also der begründeten Forderung einer schlechthin unangebbaren Anzahl von Erlebnismittelpunkten genügt. Es ist die Schicksalsfrage nicht nur des Methodologen der psychologischen Forschung, sondern der psychologischen Forschung selbst, sich dieser Zusammenhänge bis ins einzelne inne zu werden. An der Stellung zu ihnen entscheiden sich vor allem Begriff und Tragfähigkeit des psychologischen Versuchs. Darüber hinaus aber schafft sie Klarheit über das unendlich feingestufte Verhältnis zwischen Psychologie und Naturwissenschaft. Sie sichert den dogmatisch hingenommenen und methodenlos eingeführten Begriffen »Empfindung«, »Vorstellung«, »Wahrnehmung«, »Verknüpfung«, »Assoziation« usw. erst ihren strengen, d. h. aus dem Grundsatz der Gegenständlichkeit fließenden Sinn und setzt so dem Operieren mit jenen Begriffen wohlumrissene Grenzen. Weit entfernt davon, die Fruchtbarkeit der bisherigen psychologischen Forschung zu unterschätzen, verbürgt sie vielmehr erst deren Kontinuität, indem sie sie auf einen allseits scharf definierten Mittelpunkt bezieht. Nicht der dunkle Drang nach Zahl und Maß, nicht ein schematisierendes Nachahmen des Naturforschers, sondern die Klarheit der Begründung, mit der sich ein Erlebnis als besonderer, in streng bestimmten Relationen vorliegender Ausdruck des Gedankens der Gegenständlichkeit darstellt, entscheiden über die Exaktheit psychologischer Analysen. Sie ist um so größer, je strenger jene Relationen die eigentümliche Dimensionalität des Psychischen ausprägen, d. h. je schärfer sie erkennen lassen, daß sich in ihnen nur der Gedanke der Gegenständlichkeit gemäß dem

oben gekennzeichneten Begriff des Ich darbietet. In solchem Sinne darf man es denn aussprechen: Die Exaktheit psychologischer Fragestellung ist Ausdruck ihres »transzendentalen« Sinns. Denn »transzendental« bedeutet: mit Bezug auf den Begriff und auf die Forderungen des Begriffs der Gegenständlichkeit, d. h. mit Bezug auf definierte Letztheit, bestimmt. Nur als Moment einer transzendentalen Betrachtung ist Psychologie »möglich«; nur als Prinzipienwissenschaft bewältigt sie auf adäquate Weise ihre Tatsachen; nur als philosophische Disziplin ist sie exakt.

16. Psychologie, so sahen wir, betrifft von methodisch wohlgekennzeichneten Gesichtspunkten aus die Bestimmtheit des »Gegenstandes überhaupt«. Sie ist die Wissenschaft von den Bedingungen, unter welchen gewisse im Begriff eines »Gegenstandes überhaupt« enthaltenen Forderungen Erfüllung finden. Das muß nun in den methodischen Grundbegriffen der Psychologie, vor allem an dem Faktor »Ich«, zu scharfer Ausprägung gelangen. In der Tat bedeutet das Ich als notwendiges Korrelat des »Gegenstandes überhaupt« die Möglichkeit, alles zu denken«. Es bedeutet die Invariante dafür, daß der Gegenstand als Gegenstand denkbar ist, daß er gemäß dieser Bedingung der Denkbarkeit auch »wirklich« müsse gedacht werden können. Es ist Ausdruck dafür, daß es einen Gegenstandsbereich, der den Kompetenzen der Psychologie Schranken setzte, nicht geben kann, also Ausdruck für die methodische Ubiquität der Psychologie. Gerade darum aber prägt sich in dem »Ich« auch noch mehr und ein anderes aus: es entspricht der Gesamtheit aller möglichen Gegenstände nach der Seite der Forderung hin, eben diese Gesamtheit zu denken.

17. Damit aber stehen wir aufs neue und von einer neuen Seite her vor dem Problem der Idee. Wir hatten sie oben als Erfüllung der letzten Forderungen des Gegenstandsgedankens bestimmen gelernt. Jetzt erkennen wir, wie die Invarianten der Psychologie, wie vor allem das »Ich« solche Erfüllung verbürgen. Die Idee ist geradezu, unter ganz bestimmten, oben entwickelten Voraussetzungen, das Ich. Und das Ich ist richtig verstanden die »Wirklichkeit«. Nicht freilich in dem Sinn, als schwände an irgendeinem Punkt der Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«. Sich zu diesem Gedanken bekennen, hieße nicht mehr und nicht weniger als den Begriff des Gegenstandes verleugnen. Die Identität der Wirklichkeit und des Ich besteht in einem weit tieferen Sinn. Sie bekundet sich gerade in jenem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«, d. h. in deren uneingeschränkter Gegenständlichkeit. Denn eben diese uneingeschränkte Gegenständlichkeit offenbart ja, wir kennen die entscheidenden Gründe dafür, die Bedingungen der Erlebbarkeit. Nur gemäß diesen Bedingungen,

d. h. nur im Hinblick auf ein mögliches Erleben hat es einen Sinn, von Gegenständlichkeit, also von einem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen« zu sprechen. Das mögliche Erleben aber genügt der Bedingung des »Ich«. Das allein ist die Bedeutung des Gedankens, daß sich das Ich die Welt als Nicht-Ich gegenübersetzt, »ohne aber daß beide in zwei getrennte Welten auseinanderklaffen«. Es ist kurz gesagt die Bedeutung des Gedankens vom »transzendentalen« Ich. Man darf auch sagen: Je strenger der Gegenstand in seiner Selbstgenugsamkeit erfaßt ist, um so klarer wird Psychologie Problem. Und so wenig die Psychologie neben der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Begriff der Gegenständlichkeit, ein abgesondertes methodologisches Dasein fristet, so wenig ist das Ich als Korrelat des Gegenstandes überhaupt ein abgesonderter Geist neben »meinem« Ich, so wenig ist es ein Gespenst neben der Natur, ein Spiritus neben der Idee. »Das« Ich ist stets ein »mein«, es ist stets »jemandes« Ich. Es ist die Form der Bestimmtheit, vermöge deren »mein« Ich mit jedem anderen verknüpft erscheint: es bedeutet den Gegenstand gemäß der Bedingung der Gemeinschaft in der Form der Verständigung. Es repräsentiert die Gegenständlichkeit als Aufgabe, die Geltung als Frage, die Erkenntnis als Methode und Prozeß. Es steht nicht neben der Wirklichkeit der Natur, weil es dieser Wirklichkeit allererst ihren Sinn gibt; aber auch nicht neben der Idee, weil ja Idee im höchsten Verstande Gegenständlichkeit bedeutet. »Als unendliches Ganzes ist der Zusammenhang der Begriffe Idee, als Einheit des unendlichen Ganzen, welche Einheit vom unendlichen Ganzen nicht zu trennen ist, ist die Idee zugleich Ich, das Ich zugleich Idee«[1]).

18. Darum bedeutet die Idee die Einheit der »Welt des Wirklichen« und der »Welt der Werte«, zugleich freilich oder vielmehr eben deshalb: das Prinzip ihrer Unterscheidung innerhalb dieser Einheit. Aktualisiertes Erlebnis und gültige Beziehung zugleich, verkörpert die Idee den vollen und höchsten Sinn des Gegenstandsgedankens. Sie ergreift das Universum als *μονὰς* und die *μονὰς* wieder als Universum. Das Wirkliche ist vernünftig, weil und sofern es Idee bedeutet. Oder besser: Es ist notwendig vernunftbezogen, obgleich es der Vernunft als Wirkliches gegenübertritt. Ja, daß es ihr gegenübertritt, das gerade offenbart diesen Vernunftbezug. Die Idee, so könnte man auch füglich sagen, ist die Vernunft des Unvernünftigen, das Prinzip für die »Kontinuation« vom Unvernünftigen zur Vernunft, vom Irrationalen zur ratio hin. Darum erweist sich Vernunft als Wert, d. h. als Ziel und Sinn aller Gestaltung des Lebens.

1) Bauch, a. a. O. S. 251.

Leben als Erleben unterliegt den Bedingungen der Handlung: es muß möglich sein, ihm einen Sinn »zu erarbeiten«. So wird das Leben selbst Aufgabe und Wert, so definiert es sich geradezu in strengster Konsequenz unserer Einsichten in das Gefüge der Idee als der stetige Prozeß, in dem das Sein im Sollen, das Sollen im Sein verfestigt erscheint. Dieser unendliche Prozeß überwindet die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein und dem Sollen, nicht freilich ohne die Verschiedenheit ihrer Begriffe zu fordern. Nur als dieser unendliche Prozeß aber gewinnt das »Leben« selbst erst sein »Sein«. Es »ist« überhaupt nur als der niemals unterbrochene, durch die höchsten Bedingungen seines eigenen »Sinnes«, also durch die »Idee« bestimmte Akt der Verwirklichung zeitloser, wenn man will: überzeitlicher und ebendarum zeitbezogener Geltungsansprüche in der Zeit. Gerade deshalb aber vollzieht sich jener, den Begriff der Geltung widerspiegelnde Prozeß, und auch das ergeben folgerichtig diese Erwägungen, nur an der *μονάς*. Die *μονάς* »ist« nur, indem sie sich erlebt; und sie erlebt sich nur in jenem stetigen Prozeß zur Vernunft, d. h. zur Idee hin. Sie erlebt sich nur mit Bezug auf den Gedanken der Kultur. Und dieser, alle Schichten und Beziehungen des Geltungsmotivs, alle Forderungen und jede Art der Erfüllung solcher Forderungen umspannende Begriff der Kultur wiederum aktualisiert sich an der *μονάς*. Alle *μονάς* aber bedeutet, wir wissen es, Verständigung und Gemeinschaft.

19. Manchem freilich mag sich hier ein Einwand aufdrängen: Wie steht es eigentlich um die *μονάς* des Tieres? Unterliegt auch sie dem Gefüge dieser Bedingungen? Und wenn sie ihm unterliegt, was sichert der Psyche des Tieres ihre doch offenbar durch die Eigenart der tierischen Organisation bedingte Besonderheit? Nun, es hieße das Problem der Psychologie von einer ganz neuen Seite her in Angriff nehmen und unter gänzlich neuen Gesichtspunkten auf seine letzten Bedingungen hin prüfen, wollte man diese Fragen sachgemäß beantworten. Davon kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Jede Auseinandersetzung mit dem Einwande aber wird, welches Ergebnis sie auch im besonderen zeitigen mag, zugleich eine Auseinandersetzung mit der Frage sein müssen, wie sich die tierische Psyche zur menschlichen, wie sie sich vermittels ihres Bezugs auf die Menschenpsyche zu dem definierten Begriff der Kultur verhalten möchte. Möglich, daß sich die Eigenart des Abstandes zwischen Menschen- und Tierpsyche erst aus der Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit ihres Verhältnisses zu dem Begriff der Kultur ergeben würde. Ja möglich auch, daß erst jener Bezug die strengen begrifflichen Kriterien für die Forderung lieferte, daß die Lebewesen im Sinne eines »natür-

lichen« Systems verknüpft und hinsichtlich der Differenzierung ihrer psychischen Funktionen innerhalb dieses Systems abgestuft sein müßten. Der Bezug auf den Begriff der Kultur aber ist der Bezug auf die Idee. Und so führt uns auch dieser Weg wieder zu deren Problem zurück. Wir überschauen es nun noch einmal.

IV.

1. Die Idee ist höchste Bedingung aller gegenständlichen Bestimmtheit, letzter Sinn und oberstes Richtmaß jeder gegenständlich geforderten Betrachtung. Aber erst, daß sie immer auch Erfüllung der in ihr gelegenen Bedingungen ist, kennzeichnet sie als Idee. Darin offenbart sie ihren tiefsten Bezug auf das Problem der Psychologie. Denn die »Möglichkeit« der Idee entscheidet sich an der »Möglichkeit« der Psychologie. Die Idee bedeutet und umfaßt in einem definierten Sinn des Wortes »alles«. Sie ist der Inbegriff alles Bestimmten und aller Bestimmung; der Gegenstand im Ich, das Ich im Gegenstand. Wieder gilt es darum auch hier: die Idee kennzeichnet sich als das schlechthin erfüllte Prinzip der Differenzierung jeglicher Bestimmtheit.

2. Sie ward soeben als »Inbegriff« bezeichnet; als notwendiger, d. h. gegenständlich geforderter Inbegriff aller nur möglichen »Dinge«. Aber so wenig sie deren »abstraktes« Gesetz, die leere Form eines Geschehens — falls es diese überhaupt sollte geben können — darstellt, so wenig nivelliert sie auch die Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen der Dinge untereinander. Es wäre die schwerste Sünde wider den Geist der Idee, wollte man mit ihrer Hilfe, da sie nun einmal »alles« einheitlich umspannt, etwa die festen Schranken des definierten Begriffs der Natur durchbrechen und in neuer Form eine Art von Magie aufrichten, in der alle Unterschiede zwischen Dingen und Zeichen, zwischen Symbolen und Sachen verschwinden. Gerade die Idee fordert unnachsichtlich jene Unterscheidungen; denn sie sind Formen der Erfüllung des Gegenstandsgedankens. Und gerade, daß die Idee den Inbegriff alles »Möglichen« darstellt, begründet diese Forderung. Die Idee ist Inbegriff im Sinne der Gliederung; sie ist gleichermaßen deren Prinzip und Prozeß, deren Gehalt und Ziel. So verbinden sich in ihr die strengsten Forderungen des Erkenntnisbegriffs mit der feinsten Differenzierung aller nur möglichen außererkenntnismäßigen Werte zu klarer Geschlossenheit. Die Idee bedeutet den Sinn jener unausgesetzten Gestaltung der Erkenntnis im Rahmen eines größeren, ja des denkbar größten Ganzen. Und dieses Ganze wieder ist nicht ein un-

bestimmt starrer metaphysischer Seinswert, sondern bis in seine letzten Bestimmungen hinein Gliederung und Funktion; Beziehung gemäß der Norm unablässig wogender, »monadisch« gestalteter und gesonderter Akte eines nimmer rastenden, aber seinem eigenen Wesen nach gegenständlich gebundenen Erlebens. Auch dieses Ganze eben ist »Funktion« der Gegenständlichkeit.

3. So drängt der Beweisgang immer aufs neue zurück zu dem klassischen Begriff der Idee: sie bedeutet als *ἀνυπόθετον* Inbegriff und Prozeß, Letztheit und Anfang, Gehalt und Norm, Gegebenheit und Aufgabe auf einmal. Der Indifferenzpunkt jeder Frage und jeder Antwort, verkörpert die Idee die höchste Form der Notwendigkeit. Aber weder bedeutet das, daß die Idee ein anderes bezwingt, noch auch daß etwa sie fremdem Zwang unterliege: sie, die Idee, selbst ist diese Notwendigkeit. Ebendarum aber bedeutet sie auch im tiefsten und komplexesten Sinn des Wortes Freiheit. Sie ist, wie Bauch es einmal treffend nennt, der *Λόγος* jeglicher Erscheinung; der Sinn des Begriffs, das Problem des Seins der Erscheinung. Ein unzerreißbares Band, umfängt sie Welt und Erleben, Gemeinschaft und Wahrheit, Sprache und Objekt. Die Idee schafft sich an der Welt das Organ ihres Wirkens, weil sie selbst in ihrem Werk und durch dieses Werk allein ist. Sie ist der Geist, der nie gewesen ist und nie sein wird; denn sie »ist« schlechthin; d. h. sie ist, mit den Worten Hegels, »präsent«, also »wesentlich itzt«. Sie steht nicht in der Zeit; aber auch nicht außerhalb dieser. Denn sie selbst ist ja die Zeit; nicht freilich der bloße Gedanke ihrer Ordnung, nicht nur Newtons »tempus, quod aequabiliter fluit«, sondern die Zeit in der Fülle ihrer Gestaltung, die »stehende« Zeit, die Zeit als Ganzheit, d. h. als Ewigkeit. In diesem, und nur in diesem Verstande bedeutet die Idee das Sein selbst; das Sein, frei von den Gedanken an eine dunkle »Entität«, als der sich ewig erneuernde und gestaltende, gerade damit aber die höchsten Bedingungen des Gegenstandsgedankens fordernde und zugleich erfüllende, in sich selbst gegründete Sinn. Der Sinn war »im Anfang«; und er steht am Ende. Im Sinn sind Anfang und Ende eins. Denn der Sinn ist das Ganze.

RICHTLINIEN DER MODERNEN PHILOSOPHIE, OFFENER BRIEF AN DEN 6. INTERNATIONALEN PHILOSOPHENKONGRESS IN CAMBRIDGE/MASS. IM SEPT. 1926

VON

BENEDETTO CROCE (NEAPEL).

(UEBERSETZT VON KARL VOSSLER.)

Den Dienern der Philosophie, die aus allen Gegenden der Erde in der freien Luft Amerikas sich zusammenfinden, sendet ein italienischer Kollege, dem es nicht vergönnt ist, persönlich zu erscheinen, seinen Gruß und erlaubt sich zugleich dieses kurze Wort durch die Güte eines Freundes übermitteln zu lassen.

Es soll ein schlichtes und trauliches Wort sein, etwa so wie man es in häuslichen Angelegenheiten, deren Voraussetzungen und Umstände im Kreise der Angehörigen bekannt sind, vorzubringen pflegt, wenn man die Dinge besser erfassen und wirksam zu Ende bringen will.

Mir scheint, daß viele, wenn nicht alle, die sich heute mit Philosophie beschäftigen, zwei Begriffe als nachgerade veraltet und dem modernen Geiste entfremdet anzuerkennen bereit sind, daß zwei Worte ihre Kraft verloren haben und uns gar verdächtig oder lächerlich vorkommen: die *Metaphysik* und das *geschlossene philosophische System*, d. h. Metaphysik als Erforschung einer überhalb oder jenseits unserer Erfahrung stehenden Wirklichkeit, und System als Aufbau einer geschlossenen Lehre, deren Gefüge die Wirklichkeit, die echte Realität zu umhegen und gefangen zu halten beansprucht.

Dieser Absage nach zwei Richtungen hin liegt eine einzige Verneinung zugrunde, nämlich die Verneinung einer jenseitigen Welt und damit einer als Theologie begriffenen Philosophie. In der Tat, nur durch den

Anspruch auf Erkenntnis einer jenseitigen Welt kann ein endgültig geschlossenes System gefordert werden, nur so kann der historischen Erkenntnis des Vorübergehenden und Tatsächlichen und d. h. unserer in ewigem Werdegang begriffenen Welt gegenüber eine regungslos beharrende Wahrheit aufgestellt werden.

Wohl gibt es Menschen, die sich mit dieser Abkehr des modernen Denkens von der Metaphysik und den geschlossenen Systemen zur Zeit noch nicht befreunden können. Was mich betrifft, so halte ich diese Abwendung für unvermeidlich, und ich könnte, um meine persönliche Ueberzeugung zu stützen, mich auf die besten Köpfe der Neuzeit berufen und vor allem auf den ganzen Zug und die ganze Haltung der eigentlich modernen Gesinnung; doch dürften historische Beweise und Zeugnisse dieser Art hier nicht am Platz sein. Es ist in den Kreisen, an die ich mich wende, zur Genüge bekannt, daß die metaphysische und systematisierende Denkart im Altertum ihre Wurzel und in der mittelalterlichen Scholastik ihren Gipfel hat und daß nacheinander gegen sie auftraten: die Renaissance mit ihren humanistischen Werten, der Rationalismus und Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts, sodann der Idealismus mit seinem Historismus, der Positivismus und Naturalismus und daß an der Zerstörung der Jenseitigkeit Bruno, Vico, Locke und Hume, Descartes und Kant, Hegel und Comte wie brandende Wellen gearbeitet haben, mit unaufhörlichem Wechsel von Ebbe und Flut, Anprall und Ausflucht. Und wer erkennt nicht, wie unmittelalterlich und unasketisch die Physiognomie der neuzeitlichen Gesellschaft aussieht? Und wenn die Entwicklung uns durch die Religionskriege zur Toleranz geführt hat, was will das anderes besagen, als daß die Macht der starren Wahrheitssysteme in den Gemütern erschüttert ist; denn Toleranz ist nur dank einer gewissen Gleichgültigkeit oder Nebensächlichkeit des theologischen Dogmas möglich. Zur Gegenprobe dieses Sachverhalts mag es genügen, an die Unbeugsamkeit zu erinnern, mit der von der katholischen Kirche die moderne Philosophie und das ganze Treiben der Neuzeit verdammt wird, z. B. im Syllabus oder in der schneidenden Ablehnung des Entwicklungsgedankens, wie ihn der Modernismus versucht hat.

Wenn sonach die Philosophie uns weder die Erkenntnis jenseitiger Dinge noch einer endgültigen Wahrheit liefert, so dürfte klar sein, daß sie nur eine erfahrungsmäßige und immanente Erkenntnis bedeutet, die wie alle Erfahrung fortwährend wächst und wird.

Daraus hat man nur allzuoft den voreiligen Schluß gezogen, daß die rechtmäßigen Aufgaben der Philosophie erledigt seien, daß sie bankrott

und nachgerade durch historische und naturwissenschaftliche Erkenntnis ersetzt sei. In Wahrheit ist aber nur die theologische und jenseitige Philosophie, nicht die eigentliche und echte auf dem Weg des Bankrotts; ja diese bekräftigt, indem sie von jener sich lossagt, ihre wahre Natur nur desto machtvoller gerade jetzt. Durchforschung der Erfahrungskategorien, der Ideen, oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, der »Werte« oder auch der Grundformen des Geistes, seiner Dialektik und seiner Einheit in der Vielheit seiner Tätigkeitsformen — das ist ihre Aufgabe. — Auch hier ließe sich sehr wohl der geschichtliche Nachweis führen, daß die echte Philosophie nie etwas anderes als diese Art Forschung gewesen ist: schon in der Antike und im Mittelalter und nun besonders in den letzten Jahrhunderten, die den Discours de la Méthode, die Scienza nuova, die Kritik der reinen Vernunft und Hegels Logik gezeitigt haben; der Nachweis, daß das jenseitige und theologische Denken entweder der Feind war, an dessen Bekämpfung die echte Philosophie ihre Waffen übte, oder die Hülle, unter der sie mehr oder weniger bewußt ihre durchbrechende Keimkraft barg, kurz der Nachweis, daß alle echt philosophische Errungenschaft sich als Fortschritt im Durchschauen der Arbeitsweise herausstellt, kraft deren der Geist die Wissenschaften, die Künste, die praktischen und sittlichen Taten usw. hervorbringt. Aber wie gesagt, einem philosophisch gebildeten Kreise gegenüber verzichte ich billigerweise auf solche Zeugnisse aus der Geschichte der Philosophie.

Wichtiger erscheint mir der Hinweis, daß mit unserer Auffassung die Jenseitigkeit und Starrheit der Philosophie tatsächlich beseitigt, nicht etwa nur variiert, oder verkleidet, oder gar wieder hergestellt wird, etwa durch den Anspruch, ein endgültiges System von ewigen Ideen oder Kategorien oder Werten, auf denen die Erfahrung beruhe, aufzurichten. Wäre dies die Aufgabe der Philosophie, so könnte sie sich ihre Mühe ersparen, ja man dürfte dann mit Recht ihre Haltung belächeln und behaupten, daß die Ergebnisse, die sie auf mühsamen und verstiegenen Wegen erreicht, dieselben sind, deren der gesunde Menschenverstand sich ohne sie längst schon bemächtigt hat; denn in allem, was wir tun und sagen, sind die Kategorien, die man gemeinhin das Wahre, das Gute, das Schöne usw. nennt, gegenwärtig und leuchten uns ein als vertraute und wahre Dinge. Die Kategorien sind ja gerade deshalb, weil sie *semper ubique et ab omnibus* als wirklich und wirksam anerkannt werden, Kategorien. Und deshalb habe ich gesagt, — n i c h t daß die Kategorien von der Philosophie entdeckt und bestimmt, sondern nur, daß sie von ihr durchforscht werden, d. h., daß der Philosoph immer neue Probleme, wie

sie durch die Entfaltung des Lebens und den Drang des Handelns und Urteilens endlos aufgeworfen werden, formuliert und löst, nach dem bekannten Dichterwort, das zu erwerben mahnt, was man ererbt hat. Wer an sinnfälligen Vergleichen und Bildern seine Freude hat, der mag sich die Kategorien als das Handwerkszeug vorstellen, mit dem man den Rohstoff zur Form gestaltet, und das sich bei der Arbeit abnützt und schadhaft wird, so daß die Philosophie als eine Art Technik es wiederherstellen und anpassen muß. Und — um den Vergleich weiterzuspinnen — wie das Handwerkszeug nur in der Arbeit, für die es bestimmt ist und in der es sich abnützt, wirksam wird, so gelangt die Philosophie nur im Dienste und in der Betätigung der Erfahrung, d. h., kurz und umfassend gesagt, in der Geschichte, im Geschehen, zur konkreten Wirklichkeit.

Wer sich den Sachverhalt so vergegenwärtigt, der gelangt auf richtigem Weg zum Satz von der Einheit der Philosophie mit der Geschichtskonstruktion oder der Philosophie und der Historiographie.

Auf Grund dieser Darlegungen dürfte die von mir gelegentlich aufgestellte Definition der Philosophie als des abstrakten Momentes der Historiographie nicht mehr als zu paradox erscheinen. Denn die Erkenntnis, die uns allein und wahrhaft am Herzen liegt, ist die der einzelnen und individuellen Dinge, in deren Mitte wir leben, die wir fortwährend umgestalten und hervorbringen; da wir ja in die Wirklichkeit nicht nur wie in eine Umgebung eingetaucht, sondern völlig eins mit ihr sind, also Erkenntnis des individuell Einzelnen, welches zugleich das Universale selbst ist, wie jene Kirschen und Aepfel bei Hegel, die das Obst sind. — Zuweilen sieht es denn auch aus, als ob diese Philosophie bzw. Methodologie entbehrlich wäre, und gewissermaßen ist sie es auch, nämlich solange unser Urteil ohne Schwierigkeit und von selbst sich abwickelt, so lange das Begriffliche in ihm ohne weiteres einleuchtet. Sobald aber unser Urteil — sei es über die Verwicklungen eines Tatbestandes, sei es im Dunkeln unserer Leidenschaften — strauchelt, sobald sein Maßstab ihm zu entschlüpfen droht, entsteht der Zweifel und mit ihm die Notwendigkeit erneuter Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen, kurz das Bedürfnis nach Philosophie; denn ohne diese wäre es dem historischen Denken und unserer Beurteilung der Dinge schlechthin unmöglich weiterzumachen. Neue Tatsachen brauchen neue Philosophie. Da aber in den neuen Fakten noch irgendwie die alten fortleben, so ist die Philosophie etwas Vorübergehendes und Dauerndes zugleich, nie etwas Starres; freilich verflüchtigt sie sich auch nicht im Erscheinungswesen; sie führt

nicht als abgeschlossenes System, wohl aber als fortlaufende Kette von Systematisierungen ihr Dasein.

In dieser Auffassung der Philosophie erhebt sich das Geschichtliche zu einer Höhe des Wertes, die man sich nicht ohne Gegensatz denken kann: es ist eben jener Gegensatz zur Metaphysik und zur Transzendenz, von dem wir eingangs gehandelt haben. Merkwürdig übrigens, wie man diesen Gegensatz so häufig mißverstanden und ihn als Gegensatz zu den Naturwissenschaften aufgefaßt hat. Die Hauptstütze dieses Irrtums dürfte der hartnäckige Dualismus von Geschichte und Natur sein, die man wie zwei metaphysische Wesen in sagenhafter Feindschaft sich begegnen läßt, während sie doch nichts anderes als zwei erkenntniskritisch verschiedene Bearbeitungsarten einer und derselben Wirklichkeit sind: die eine, geschichtliche, eine rein theoretische, die andere, naturalistische, eine theoretisch-praktische Betrachtungsweise. Wenn man alles, was in den Naturwissenschaften zweckdienliche Abstraktion und lehrhaftes Schema ist, auf die Seite bringt, so zeigt sich, daß auch sie so gut wie die Geschichte das Einzelne, Tatsächliche und Individuelle in seinem Werden aufsuchen und denkend durchdringen und daß sie daher ebenfalls Geschichte sind und nicht etwa nur Naturgeschichte im Gegensatz zur Menschheitsgeschichte, sondern streng genommen lebendige Geistesgeschichte, nicht weniger noch mehr als jene. Kann doch auch die Menschheitsgeschichte durch Anwendung abstrakter Konstruktionen zu Natur und naturalistischer Wissenschaft erniedrigt werden. Auf der einen Seite haben wir historische Begriffe wie »Entwicklung«, »schöpferische Entwicklung«, »Kampf ums Dasein«, Zuchtwahl« u. a., die in die Naturwissenschaften eindringen, auf der anderen Seite erwacht hauptsächlich durch das Verdienst der Erkenntniskritiker der Naturwissenschaften das Bewußtsein für abstrakte und konventionelle Einschläge und für das Denkökonomische, das den Naturwissenschaften ihre eigene Form verleiht. Und dies alles wirkt von beiden Seiten her zusammen um den Erkenntnisgehalt der Naturwissenschaften als einen wesentlich historischen klarzustellen. Aehnlich drängt das historische Denken mehr und mehr auf Unterscheidung zwischen reiner Geschichte und geschichtlichen Abstraktionen und Schematismen, d. h. zwischen geschichtlichem und soziologischem Verfahren.

Auf den Einwand, daß eine derartige Philosophie irreligiös oder mindestens areligiös und jeden Sinnes für die Mysteria bar sei, antworten wir: freilich ist sie den transzendenten Begriffen an sich abhold und folglich auch den metaphysischen Formen der Religion, aber die echte

Religiosität der Menschen ist und war nie etwas anderes als das Streben und Vertrauen zur Reinheit und Erhebung, Sehnen und Mühe und Lust zur Wahrheit und zum Guten, und unsere moderne Philosophie hat Raum für jede Art echten und wahrhaften Glaubens auf Erden. Und da für sie die Wirklichkeit kein factum, sondern ein ewiges fieri, eine dauernde Schöpfung ist, so setzt sie neuen Formen des Lebens und Denkens keine Schranken entgegen, und das heilige Geheimnis ist für sie gerade diese unendlich schöpferische Kraft, dieses göttlich lebendige All.

Man wird uns sagen, daß dies nicht genügt, daß im menschlichen Herzen der unlöschliche Durst nach Erlösung vom Leben, nach Befreiung aus seinen Formen und aus den Grenzen des Denkens wohnt und die Ahnung oder Hoffnung auf eine andere, bessere Wirklichkeit, als die von uns gedachte und erzeugte. — Jedoch der Gedanke als solcher, und d. h. die Philosophie, kann dieses Dürsten zwar erklären, feststellen, prüfen und ableiten, kann aber selbst bei hingebendster Demut das Dürsten nicht in eine Instanz verwandeln, die ihm und das heißt der Philosophie überlegen wäre. Denn im Bereiche des Gedankens und der Wirklichkeit kann der Gedanke den Gedanken und die Wirklichkeit nicht verleugnen. Eine andere, von unserer Welt verschiedene Welt, müßte ja — dies wäre ihr erstes Kennzeichen — für unsere Welt unbekannt sein. Wäre sie nicht unbekannt, so wäre sie nicht verschieden. Ein völlig rechtgläubiger Satz, wie mich deucht; denn nicht auf das Denken berufen sich die Jenseitsreligionen, sondern auf die Offenbarung, und von Offenbarung kann in einer Versammlung von Philosophen und unter wohlerzogenen Personen, die auf die Gefühle ihrer Nebenmenschen Rücksicht zu nehmen gewohnt sind, billigerweise keine Rede sein.

Wohl aber könnte man über die Bedeutung reden, die eine als Kategorien- und historische Wertlehre verstandene Philosophie mit ihrem fortwährend bereicherten und vertieften Menschheitsbewußtsein für die Lösung der religiösen Krise hat, in der die heutige Gesellschaft sich schmerzvoll abquält. Auf das jugendliche Kraftgefühl der Renaissance, auf die etwas leichtsinnige und spröde Sicherheit des aufklärerischen Rationalismus ist das romantische Zeitalter gefolgt, dessen Zerrissenheit und Sehnsucht, Idealismus und Sensualismus, Glücksgefühle und Verzweiflungen noch heute dauern. Ueber solche Krankheiten kann nur die Kraft und Betätigung einer neuen menschlichen Gläubigkeit hinweghelfen. Dies gilt wenigstens für uns, die wir die Restauration der alten Religionen oder die Einführung altorientalischer Religionen nach Europa für etwas Utopisches halten.

Doch hieße es die Geduld des Kongresses mißbrauchen, wenn ich eine so schwierige Frage nun auch noch in Angriff nehmen und grundsätzlich behandeln wollte. Ich ziehe vor, meine Darlegungen mit einer anderen, für philosophisch eingestellte Hörer besser geeigneten, weil sozusagen technischen und beruflichen Frage zu beschließen. Wenn die heutige Philosophie nur noch eine Philosophie der historischen Erfahrung sein kann, wenn die Metaphysiken samt allen überhistorischen Systemen und mit diesen etwa zusammenhängenden Fragestellungen wirklich erledigt und tot sind, kann dann der menschliche Typus des modernen Philosophen noch immer derselbe bleiben, wie der in den mittelalterlichen Schulen ausgebildete und in die heutigen Universitäten übernommene, d. h. der Typ des »reinen Philosophen«, der die »ewigen Dinge und Fragen« traktiert, die »Welträtsel« deutet, sie manchmal sogar gelöst zu haben meint, andere Male seine Unterlegenheit bekennt oder sich als den Gutgesinnten fühlt, der sein Scherflein zu der ersehnten, von einem kommenden Manne dereinst zu bringenden Lösung beigesteuert zu haben glaubt? Kein Zweifel, daß dieser Typus ein Ableger des Theologus der mittelalterlichen Schulen ist. Das erwachte Gefühl für die Einheit und lebendige Gegenseitigkeit von Philosophie und Erfahrung, von Methodologie und Geschichte fordert die Ausbildung eines neuen Types von Philosophiebeflissenen, d. h. eines Denkers, der an der historischen und naturalistischen Forschung teilnimmt, vor allem aber auch die Lebensmühsal seiner Zeit in staatlichen und sittlichen Dingen, wenn nicht gerade als unmittelbarer Mitarbeiter, mindestens als mitfühlender Beobachter auf sich nimmt. Dieser philosophische Kenner darf kein reiner Fachphilosoph bleiben, sondern muß, wie alle Menschen, einen bestimmten Beruf haben, in erster Linie (das wollen wir nicht vergessen, denn manchem Philosophaster ist es entgangen) den Beruf Mensch zu sein.

VOM ORT DER WERTE.

(EINE STUDIE ZUM WERTPROBLEM).

VON

JOHANNES THYSSEN (BONN).

Man kann den beträchtlichsten Teil der neueren Philosophie, besonders der Philosophie seit Kant, auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen: Kampf um die Verteilung des vorgefundenen Weltbestandes auf Subjekt und Objekt, — theoretischer Kampf der Systeme natürlich, Bemühung um die Einsicht in die wirkliche Verteilung des Gesamtstoffes auf jene große Antithese (die ihrerseits selbst zu ihm gehört und neu aus der philosophischen Betrachtung zu rechtfertigen ist). Eine solche Kennzeichnung würde der heute manchmal angefochtenen Fundamentalbedeutung der erkenntnistheoretischen Untersuchung gerecht werden, aber deren Problem abstrakter und also weiter fassen. Freilich muß man auch das erkenntnistheoretische Problem von Subjekt und Objekt so weit fassen, daß z. B. nicht das Einzelindividuum die einzige Möglichkeit für das erkenntnistheoretische Subjekt bleibt, und welche metaphysische Entwicklung diese Bemühungen um richtige Fassung jenes Gegensatzes und der näheren (auch der sich zeitlich entwickelnden) Verteilung des Weltbestandes haben nehmen können, dafür sind die großen nachkantischen Systeme wie das Hegels das eindruckvollste Beispiel. Es ist schon fraglich, ob man bei dieser Entwicklung in der erkenntnistheoretischen Fassung des Problems (obgleich sie fundamental bleibt) noch das eigentlich Kennzeichnende solcher Systeme sehen darf. Vor allem aber scheint eine Weiterfassung jenes Verteilungsproblems sich aufzudrängen von seiten eines Grundthemas der gegenwärtigen Philosophie, von seiten des anscheinend so entgegengesetzten Wertproblems.

Erst heute ist der historische Punkt erreicht, an dem mit voller Deutlichkeit diese Beziehung zum erkenntnistheoretischen Grundproblem, die Möglichkeit jenes gemeinsamen Nenners, sichtbar gemacht werden kann. Gegenüber etwa der für selbstverständlich gehaltenen Reduzierung der Werte auf die Gefühle von Lust und Unlust, z. B. in der eudämonistischen Ethik, ist die Antithese nunmehr klar herausgearbeitet: Vor allem Max Scheler hat aufs eindringlichste den objektiven Charakter der Werte betont. Vergleicht man seine Auffassung mit solchen jener Reduktion ebenfalls diametral entgegengesetzten Werttheorien wie der Rickerts (vom objektiven »Gelten« der Werte), so scheint mir die Antithese zur Gefühls-, d. h. Subjekttheorie[1]) der Werte bei Scheler insofern krasser zu sein, als die Wertbeschaffenheiten ausdrücklich in Parallele zu den Beschaffenheiten der theoretischen Objekte[2]) (schön, gut usw. »wie Rot und Blau«) gestellt werden.

Damit sind die beiden Pole gegeben, innerhalb deren es die verschiedenen Zwischenmöglichkeiten gibt (z. B. die Theorie, die die Gefühle auf die Objekte übertragen bzw. in sie eingefühlt sein läßt und so dem objektiven Vorgefundenheitscharakter der Werte gerecht zu werden sucht, andererseits z. B. als leise Entfernung vom theoretischen Objektcharakter die Rickertsche Auffassung, daß die Werte nicht »sind«, sondern »gelten« usw.). Das Wertproblem, das vielfach in der älteren Philosophie noch nicht voll sichtbar geworden war, ist nun in das grelle Licht dieser Antithese getreten.

Klar werden kann nun auch, inwiefern es zum Grundproblem der »Verteilung« gehört: Gehören die Werte dem Subjekt oder dem Objekt an oder sind ähnliche komplizierte Erweiterungen, Bewegungen im Zwischenbereich, wie bei der gleichen erkenntnistheoretischen Frage nötig?

Bei aller Gemeinsamkeit dieses Nenners, der für beide Probleme gilt, liegt aber doch das Verteilungsproblem der Werte in einer wesentlich anderen Ebene als das erkenntnistheoretische Problem, — und zwar ist diese Ebenenscheidung selbst eine erkenntnistheoretische: In der

1) Neuestens hat Max Beck (»Das Wesen und der Wert« 1925) sogar die Lust als objektiv nachzuweisen gesucht, so daß nicht jede »Gefühls- zugleich Subjekttheorie« ist. Das hebt natürlich die oben betonte Antithese und die Stützung der Subjekttheorien auf die Ansicht, Lust und Unlust seien als Gefühle subjektiv, nicht auf.

2) Für die ganze folgende Untersuchung hat die Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten keine Bedeutung: Die Farben treten mir ebenso am Objekt entgegen wie die sog. primären Qualitäten. Vgl. die Betonung dieses Tatbestandes durch die phänomenologische Schule.

Verteilungsarbeit der Erkenntnistheorie handelt es sich um die Frage, ob das scheinbar vom Objekt Dargebotene und in welchem Umfang es dennoch allem unmittelbaren Erleben zum Trotz ein Subjekt-geschaffenes ist, und es gibt da die ganze Skala der Anschauungen vom naiven Realismus, der das so erlebte Objekt ein für sich real Bestehendes sein läßt, bis zum absoluten Idealismus, der alles aufs Subjekt zurückführt, — in der Erweiterung des Subjektbegriffs auf ein absolutes Ich, freilich vielleicht mehr scheinbar als wirklich das Objektive aufhebend. Der Werttheoretiker dagegen bewegt sich in der Ebene, die für diese erkenntnistheoretischen Möglichkeiten ein Diesseits bildet. Die Wertfrage ist eine Frage unserer Welt, der erlebten Welt von Ich und Gegenständen: Sind die Werte in ihr auf die erlebte Lust und Unlust reduzierbar oder so objektiv im Erleben vorgefunden »wie Rot und Blau«, deren erkenntnistheoretische Auflösung den erlebten Weltbestand nichts angeht?

Gestehen wir es zu: Notwendig ist diese Beschränkung des Wertproblems auf unsere Ebene, das »Diesseits« der Erkenntnistheorie, wohl kaum (man denke etwa an die Verknotung des Sollens mit der Erkenntnistheorie bei Fichte). Dennoch ist entscheidend, daß das Wertproblem in einem vollen und tiefen Sinn sich auf unserer Ebene als »Verteilungs«problem konstituiert: So gewiß z. B. Gefühle einerseits, gesehene Farben andrerseits geschiedene Gruppen unseres Weltbestandes repräsentieren, — geschieden nach der Richtung von Subjekt und Objekt —, so gewiß kann das Problem gestellt werden, vielmehr drängt es sich beim Nachdenken über die Werte auf, ob die letzteren grundsätzlich der einen oder anderen Seite angehören. Man könnte auch sagen: Insofern die Antithese von Subjekt und Objekt zu unserer Welt gehört, ja ihr Vorfinden geradezu Voraussetzung ihrer erkenntnistheoretischen Anzweiflung ist und insofern die Werte Beziehungen zu beiden Seiten der vorgefundenen Antithese haben, bietet unsere Welt schon das Verteilungsproblem der Werte.

Nur in einem Seitenblick bemerke ich über diese grundlegende (historisch und systematisch grundlegende) Struktur der Werte in erkenntnistheoretischer Beziehung hinaus: ein tieferes Verhältnis der großen Weltbestände dürfte in der Ablösbarkeit der Wert-»Verteilungsfrage« von der erkenntnistheoretischen Objekt-»Verteilungs«frage zugrunde liegen, nämlich das Fundiertsein der Werte in den theoretischen Seinsgegebenheiten. Doch diese Bemerkung, die die Wertfrage prinzipiell ins Diesseits der Erkenntnistheorie verlegen würde, ist nicht

allseitig anerkannt und soll hier nicht vorausgesetzt werden. Für unsre Untersuchung genügt, daß historisch und systematisch das erkenntnistheoretische Diesseits für die Werte ein großes Verteilungsproblem stellt.

Es soll hier nun keine ausgeführte Werttheorie gegeben werden, sondern eine Studie [1]) über den »Ort« der Werte, über die Möglichkeiten zur »Verteilung«, die Subjekt und Objekt hinsichtlich der Werte bieten. Ich versuche, eine Uebersicht darüber zu gewinnen, und es wird vielleicht gerade zweckmäßig sein, wenn ich selbst keinen abschließenden Standpunkt einnehme; freilich wird sich nicht vermeiden lassen, daß ich eine m. E. nicht genügend beachtete Möglichkeit, einen »Ort« der Werte, weitgehend genug verdeutliche, um ihn eben auch als möglichen Ort sichtbar zu machen. Diese und für die andern Orte nötige Interpretationen betreffen Fragen der n ä h e r e n Struktur, während den Hauptpunkt der letzteren eben die V e r t e i l u n g bzw. (für eine a u s g e f ü h r t e Werttheorie) die e i n e nun für Wirklichkeit erkannte Möglichkeit, d e r Ort der Werte, bildet.

I.

Suchen wir zunächst irgendwie ein für alle Wertauffassungen gemeinsames Kennzeichen des Begriffs »Wert«, damit wir überhaupt einen Anhaltspunkt haben, was an Wertbestand, welchen Gesamtumfang wir bei den Werten zu berücksichtigen haben. Ohne daß dies also eine Definition sein sollte, die, wenn überhaupt, so nur nach Durchschauen der Wertstruktur gegeben werden könnte, scheint mir folgendes für alle Wertauffassungen und Umfänge des Wertbegriffs zu gelten: es handelt sich dabei um einen polaren Gegensatz nicht bloß theoretischer Art (wie den von Schwarz und Weiß), also um einen Gegensatz bloßer Seinsbeschaffenheiten, sondern um einen solchen, der irgendwie Beziehung zu einem Sollen oder Nichtsollen enthält (einerlei hier, ob der Wert fundierend für das Seinsollen ist, wie Scheler annimmt, oder umgekehrt, wie z. B. Kant für den Wert des Guten annimmt!). Denkt man sich — um ein wenig zu erläutern — auf der einen Seite das Sehen eines Subjekts (das sich natürlich nicht zugleich selbst sieht und außerdem in einem solchen Sehakt auch ganz und gar nicht anders als nur sehend gedacht werden möge) und auf der andern Seite das gesehene Objektive, so würden

1) Sie ist aus einer Ethik-Vorlesung des Verfassers hervorgegangen, die sich vornehmlich mit den so entgegengesetzten und noch z. T. auch so verwandten beiden ethischen Grundpositionen Kants und Schelers beschäftigte.

dessen noch so große qualitative Gegensätze, wie etwa der von Schwarz und Weiß, gewissermaßen tot vor dem Sehen liegen, auf ein und derselben Ebene der Gleichgültigkeit für das Sehen, das seinem Wesen nach bloße Aufnahme des Gesehenen ist. Nichts liegt irgendwie darin, von einem Vorzug des Weiß vor Schwarz oder umgekehrt, nur von einem gesehenen Sein, nicht irgendwie von einem Seinsollen oder Nichtseinsollen ist die Rede.

Demgegenüber springt alles Werthafte gewissermaßen heraus über der Ebene der Gleichförmigkeit, wie sie jedes bloße Wahrnehmen der Idee nach vor Augen stellt, eine neue Entgegengesetztheit tritt ein, die hier natürlich nur vorläufig beschrieben wird — wir suchen ja in der ganzen Untersuchung ihren Ort —. Man könnte zum Vergleich an das Sichtbarer- und Unsichtbarerwerden einer Fläche durch verschiedene Beleuchtung oder auch verschiedene Blickrichtung, Aufmerksamkeit usw. denken, doch durch solche Vergleiche hätte man nur den formalen Charakter der Veränderung einigermaßen getroffen: zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei dem neuen Gegensatz nicht um die besonderen Qualitäten eines objektiv Gesehenen wie Schwarz oder Weiß handelt; nicht aber wäre man eigentlich damit zu dem Kennzeichnenden des neuen Gegensatzes gekommen, den wir durch das andere Bild des »Herausspringens« aus der gleichen Ebene bezeichneten und den man — da ja auch dieses Bild wenig besagt: das »Herausspringen« könnte auch als gesehene objektive Bewegung gedeutet werden! — wohl eben bezeichnen muß durch solche Gegensätze wie »Seinsollen« und »Nichtseinsollen«.

Diese Begriffe, selbst der Klärung bedürftig, bilden doch wenigstens insofern eine Art vorläufiger Kennzeichnung der nichttheoretischen Polarität, als darin die Verwandtschaft zum Wollen, diesem Kernverhalten nichttheoretischer Art steckt, — eine Verwandtschaft, die selbst bei der Schelerschen Objektivierung nicht wegfällt [1]). Keineswegs soll aber hier die Festlegung des Wertbegriffs auf den Sollensbegriff erfolgen. Man könnte etwa, um jene Polarität zu bezeichnen, auch von Bevorzugung und Ablehnung eines Sein usw. sprechen gegenüber dem bloßen (gesehenen) Sein.

Was man aber zur vorläufigen Kennzeichnung der Werte mehr tun kann und tun muß, um den Umfang der so herausgehobenen gegensätzlichen Gegebenheiten nicht zu eng zu fassen, ist eine Art von Aufzählung

1) Die Werthaftigkeit begründet ein »ideales Sollsein«; Werte werden erfaßt in einem nichttheoretischen, wenn auch »kognitiven« Verhalten: nämlich »erfühlt«.

der hauptsächlichsten Beispielsgebiete, auf denen eine derartige nicht bloß theoretische, d. h. gleichgültige Polarität vorliegt.

1. Einmal kommt hier das große, in sich so reich verzweigte Gebiet in Frage, auf dem — vielleicht allein — das gewöhnliche, nicht theoretisch eingestellte Denken den Terminus »Wert« verwendet: zur Kennzeichnung nämlich von Gegenständen (im weitesten Sinne) als schön — häßlich, gut — böse, kostbar — gemein usw. Lassen wir dahingestellt, ob für die gewöhnliche Denkweise die betr. Gegenstände oder die abstrakten Qualitäten des Schönen usw. als Werte gelten, und bemerken wir nur, daß einerseits diese Wertbeurteilung auf Gegenständliches geht, das sozusagen vor mir steht, nicht etwa auf die Lust an solchen Gegenständen, — hierdurch erfolgt die Scheidung von der nächsten Gruppe —, andrerseits aber jene Polarität vorliegt, die anders als die von Schwarz und Weiß ist, und zwar anders in der Richtung, daß das Schöne z. B. sein soll, das Häßliche nicht.

Bedenkt man, daß diese ästhetischen Urteile im allgemeinen von einem nicht erst Auszuführenden, sondern Fertigen (Gemälde usw.) gefällt werden, so handelt es sich um ideales Seinsollen: wäre das Werk neu auszuführen, so sollte es wieder so sein wie das jetzt Ausgeführte, oder andererseits: es hätte (im Falle der Häßlichkeit) so nicht sein sollen. Beim ethischen Wertpaar ist in das Sollsein, soweit es sich um eine Normierung des Handelns überhaupt, auch des Zukünftigen, handelt, in hohem Maße das reale Sollsein selbst eingeschlossen. Beim Wert des Kostbaren könnte man daran denken (ohne nähere Analyse), daß man es besitzen möchte, daß also nicht gerade der Befehl eines Sollens, aber ein Wunsch nach dem Haben, auch also ein virtuelles Seinsollen, zugrunde liegt usw. Verschieden sind die Formen, in denen die Erhebung über das Niveau der Gleichgültigkeit erfolgt, eine Erhebung, die wir nur sehr allgemein mit dem Begriff des Seinsollens bezeichnet haben.

2. Da es uns nicht auf die übliche Verwendung des Terminus »Wert« ankommt, sondern auf das sachlich dahin Gehörige, so bezeichnen wir als zweite Wertgruppe die Gefühle der Lust und Unlust (die bekanntlich sehr mannigfaltig nuanciert sind). Vielleicht im Gegensatz zum üblichen Sprachgebrauch würde doch wohl jedermann die Lust als Wert bezeichnen, wenn man ihm die Frage: ist sie Wert oder Unwert? stellen würde. Bei einer solchen Fragestellung wäre freilich das Gefühlserleben auch schon in Objektivierung betrachtet, es wird sich aber ohne Vergewaltigung der Tatsachen nicht bestreiten lassen, daß das Lusterleben als solches, ohne eigentliche Objektivierung, werthaft ist. Um den gleichen

Gesichtspunkt wie bei der ersten Gruppe auszuführen: Aufs stärkste ist beim Erleben der Unlust die Tendenz auf Beseitigung, also der Gehalt des Nichtseinsollens vorhanden, zum Teil sicherlich auch bei dem Lusterleben die Tendenz der Erhaltung.

Dies würde für das nichtobjektivierte Erleben gelten; wir haben hier aber, wo nur ganz allgemein die Beziehungen der Einzelgebiete zum Seinsollen und Nichtseinsollen aufgezählt werden, auch darauf hinzuweisen, daß die Lust — mag noch so sehr deren Gegenstand eigentlich begehrt sein, mag sie selbst viel oder wenig objektiviert sein, — anzieht, in einem jetzt vorhandenen Begehren ein Seinsollen auf sie hin vorhanden ist (wie das auch näher zu beschreiben sei): Im Begehren des Feinschmeckers wird die betreffende Speise vorgestellt und begehrt, aber sicherlich nicht, ohne daß dabei die Lust (als wenig klare Begleitvorstellung oder beginnendes Lustgefühl?) »anzieht«, als ein Seinsollendes in dem begehrenden Subjekt wirkt.

3. Damit sind wir schon in die Nähe einer dritten Gruppe von werthaften Weltbeständen gekommen, die allerdings in noch höherem Grade als Lust und Unlust von der üblichen Verwendung des Wertterminus abliegen, aber im allgemeinen Sinn der Erhebung über das gleichgültige theoretische Niveau mit seinen bloßen Seinsgegensätzen sich als werthaft charakterisiert und die wir einführen, um den Bereich des Werthaften weit genug zu spannen, da wir ja nicht historisch den Geltungsbereich dieses Terminus, sondern das der Sache nach Zusammengehörige suchen. Ist nicht jeder Gegenstand, dessen Realität gewünscht, begehrt, gewollt, dessen Sein irgendwie bejaht wird, oder verabscheut, nicht gewollt, verneint wird, werthaft im bloßen Sinn jenes polaren Gegensatzes vom Seinsollen und Nichtseinsollen? Für gewöhnlich wird freilich wenigstens bewußt gewollt nur ein Gegenstand, weil er werthaft im Sinne einer der beiden ersten Gruppen ist, weil er schön, wohlschmeckend usw. ist, aber — die Freiheit des Willens als logische Möglichkeit genommen — würde nicht die Existenz des zunächst bloß vorgestellten Gegenstandes bejaht werden können ohne Begründung durch einen weiteren Wert? Und von dieser Idee abgesehen, die nur die willkürliche Wertsetzung ohne zuvor gegebene Werthaftigkeit repräsentieren soll, ist nicht auch in dem gewöhnlichen Falle das Wollen bzw. das Nichtwollen des wertvollen Gegenstands eine andere Heraushebung über das theoretische Niveau als die Heraushebung, die in der Wertkennzeichnung nach Gruppe 1 oder 2 liegt und das jetzige wollende Herausheben »fundiert«? Denken wir hier auch

daran, daß Instinkt und Trieb ein Seinsollen von Objekten enthalten, das jedenfalls für das Bewußtsein dieses Wesens nicht wie beim bewußten Wollen durch vorgefundene Werthaftigkeit fundiert ist, zum Teil auch wohl für die höchste Bewußtseinsstufe keine nachträgliche Fundierung finden kann: Der »Trieb« der Selbsterhaltung ist doch wohl durch keinen weiteren Wert fundiert, sondern diese Setzung ist zwar nicht formal als freie und bewußte Willkür, aber doch dem Wesen als grundlose Setzung nach, ein Wert ähnlich dem vorhin gedachten Falle der Setzung durch einen freien Willen.

Doch man mag sagen, diese dritte Gruppe bedeute eine zu große Erweiterung des Wertbegriffs. Wir wollen aber den möglichen Kreis, wo der (uns ja nicht bekannte) Gehalt dieses Begriffs sich finden könnte, nicht zu eng fassen: Die Leitidee der nichtgleichgültigen Polarität oder der Polarität des Seinsollens und Nichtseinsollens läßt das Gebiet des in dieser Weise Polaren — dies allein fanden wir ja als allgemein anerkanntes Merkmal des Werthaften — so weit abstecken. Spätere Einschränkung würde ja möglich sein, aber eben als Einschränkung den Ort der Werte klar abzeichnen.

II.

Um aber zu einer Uebersicht der möglichen Orte der Werte im Gesamtbereich des Subjekts und Objekts zu gelangen, müssen wir nun an zweiter Stelle einen Blick auf diese große Antithese werfen. Dabei haben wir deren Abgrenzung vom erkenntnistheoretischen und Beschränkung auf den »phänomenologischen« Sinn schon vorgenommen. Ohne uns nun auf die Aktanalysen usw. der phänomenologischen Schule festlegen zu wollen, ist doch der Tatbestand des »Aktes« bzw. der »Intention« von entscheidender Bedeutung für unsere Untersuchung. Drückt sich doch darin das ganz eigenartige Verhältnis von Subjekt und Objekt (zunächst denken wir an das Vorstellen) aus, das mit keiner bloß äußeren Einheitssetzung zu vergleichen ist und (erkenntnistheoretisch-metaphysisch gewandt) schon das Grundproblem der Fichteschen Philosophie bildete: Das Objekt ist (als »Nichtich«) getrennt vom vorstellenden Akt und doch in ihm (als Ichbestand im weiteren Sinn). Lassen wir metaphysische Weiterungen beiseite, lassen wir beiseite auch alle möglichen Näheranalysen [1]), so ist

1) Ich denke besonders an die Husserlsche Scheidung des Vorgestellten nach »Vorstellungs» materie« und Gegenstand«. Husserl bezeichnet übrigens das ganze Vorstellungserlebnis als »Akt«, wie wir weiterhin auch. Die Doppeldeutigkeit wird ohne weiteres verständlich sein aus dem vorhin über Fichte geprägten Satz.

doch kennzeichnend: einmal die Doppelheit von Akt (»Träger« des Vorstellungsgehalts) und Vorgestelltem und andrerseits die Art ihres Verhältnisses: jene einzigartige Einheit des Enthaltenseins des Vorgestellten im Vorstellen und die Nichtumkehrbarkeit dieses Enthaltenseins (das Vorgestellte enthält nicht seinerseits das Vorstellen, den Akt); das ganze Verhältnis bezeichnet man treffend als »intentional«.

Es ist nun bekanntlich eine Grundfrage der phänomenologischen und anderer Analysen, ob nur das Vorstellen (im weitesten Sinn) in dieser Weise intentionalen Charakter habe. Es besteht ja die — in der hergebrachten Anschauung bejahte — Möglichkeit, daß alle andern Erlebnisse: Fühlen, Wollen u. dgl. den intentionalen Charakter nicht selbst besitzen, sondern nur kraft des »fundierenden« Vorstellungsakts indirekt daran teilhaben. Wenn ich z. B. einen Gegenstand begehre, so würde der Gegenstand nur vorgestellt, aber er wäre nicht auch direkt in dem emotionalen Verhalten des Begehrens vorhanden. Diese Frage kann hier natürlich nicht als solche erörtert werden, es scheint mir für unsern Zusammenhang hinreichend und zugleich von großer Wichtigkeit, zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: entweder kann die der hergebrachten entgegengesetzten These bis zu der Behauptung fortgehen, emotionalen Akten könnten direkt wie dem Vorstellungsakt objektive Gehalte zugänglich werden (z. B. die Werte »erfühlt« bei Scheler), oder man kann sich mit der Feststellung begnügen, daß jene hergebrachte »Begleit«auffassung (wenn ich sie kurz so nennen darf) der Beschreibung des Erlebnisses nicht standhält, sondern z. B. das Wollen eines Objekts, das Fühlen des Schönen usw. als vom Vorstellen verschiedener, als »emotionaler« Akt doch das Objekt intentional in sich enthält [1]).

1) Auch für diese (gemäßigtere) Auffassung ist es im Hinblick auf das Wollen eines Gegenstandes (etwa wenn ich einen in der Ferne gesehenen Gegenstand in meine Nähe ziehen will) eine schwierige, hier nicht zu entscheidende Frage, ob das Wollen dies Gegenständliche im selben erkenntnistheoretischen Sinn intentional in sich enthalte wie das Vorstellen. Wäre das der Fall, so würde man vielleicht zur anderen, schärferen Form der Theorie fortgetrieben werden, die auch die Erfassung durch emotionale Akte behauptet. Bei der anderen Deutung, der »gemäßigten« Auffassung, würde die Vorstellungsfundierung in dem Sinn doch zu Recht bestehen, daß nur das im Vorstellen Vorhandene, vor mir stehende Objektive, Intentionsgegenstand eines neuen emotionalen Akts werden kann. Ueber diese beiden Interpretationsmöglichkeiten und etwaige andere soll hier nicht entschieden werden. — Besonders klar ist der Gegensatz zwischen der den intentionalen Charakter des Begehrens usw. überhaupt leugnenden und der ihn behauptenden Auffassung von Husserl in den »Logischen Untersuchungen« (V § 15 a) dargestellt. Was Husserls Meinung hinsichtlich des hier fraglichen Gegensatzes innerhalb der intentionsbejahen-

Während ich die erstere These hier nicht entscheide, scheint mir allerdings die zweite nicht bestreitbar. Es ist künstlich, z. B. beim Begehren eines Objekts anzunehmen, das Objekt sei nur vorgestellt und, was das Begehren angehe, so befinde ich mich dabei in mir im Subjekt, nicht anders, als ich es bei einem objektlosen Gefühlszustand, etwa einer Stimmung, tue. Auch eine bloße Tingierung des Vorstellungsakts durch den emotionalen Gehalt scheint mir nicht zu genügen, sondern tatsächlich begehre ich das Objekt: in derselben intentionalen Weise der Einheit und Unumkehrbarkeit ist mein Begehren mit dem Gegenstand verbunden, besser, ist es in ihm oder er in mir, wie das beim Vorstellen (Sehen usw.) eines Objekts der Fall ist. Am sichtbarsten ist die Sachlage beim Wollen eines Objekts unter Ablehnung einer entgegengesetzten Objektverwirklichung (bei der Wahlentscheidung also); aber selbst das »Erfühlen« hat hier wohl seine berechtigte Grundlage: beim Genießen eines Gemäldes etwa ist das letztere nicht nur theoretisch intendiert. Um ein konkretes Beispiel zu haben, denke man an die Versenkung z. B. in die Erhabenheit des Meeres oder die Tiefe des blauen Himmels, wo diese Objekte in mehr als bloß theoretischem Verhalten erlebt sind, wo aber dieses Mehr gewissermaßen in einem Ausweiten oder Hineintauchen des Subjekts in die große Weite oder Tiefe des Objekts, nicht bloß in einem subjektbeschränkten Gefühlszustand, besteht.

Immerhin ist das Sträuben, den intentionalen Charakter emotionaler Erlebnisse anzuerkennen, begreiflich, und zwar nicht nur aus dem Grunde, der jene weitergehende These so schwer annehmbar macht (den man in die Frage fassen kann: gehört es nicht zum Wesen der Objekte, eben in der Vorstellungsseite für unser Bewußtsein zugänglich zu werden und vorhanden zu sein), sondern noch aus einem besonderen Gedanken heraus, der hier zur näheren Kennzeichnung der emotionalen Akte gebraucht wird: Der Akt als solcher, wie er zunächst auf der Vorstellungsseite studiert wird, z. B. das Sehen, »sieht sich selbst nicht«, er muß angenommen werden, so gewiß sich das sehende Subjekt von verschiedenen, auch nicht an dieses Subjekt gebundenen Vorstellungsgegenständen abhebt, aber erlebt ist er eigentlich nicht (nicht nur nicht »gesehen« im Sinne der inneren Wahrnehmung!). Nicht genau das Gleiche aber trifft für die emotionalen Akte zu: Beim Begehren sehe ich zwar auch nicht mein Begehren, sondern dessen Gegenstand, beim Genießen sehe ich nicht mein Genießen (erst recht genieße ich es nicht in derselben

den Partei angeht, so ist er bei aller Komplizierung des Problems Vertreter der »gemäßigten« Auffassung, s. besonders »Log. Unters.« V § 41—43.

Weise des »Erfühlens«), sondern ich genieße das Gemälde, — aber diese Akte lassen sich doch nicht in derselben Weise als »nicht eigentlich erlebt« kennzeichnen, sondern, mögen sie als intentional den Vorstellungsakten nahestehen, in bezug auf die Existenz eines nichtobjektivierten, aber erlebten Gehalts stehen sie einer dritten Kategorie nahe: dem bloß im Subjekt verweilenden Gefühlszustand. Im Wollen sind die von Wundt u. a. beschriebenen Gefühle der Spannung usw. tatsächlich erlebt, wenn sie auch erst nachträglich objektiviert werden, man von ihnen »wissen« kann, im Genießen findet das Erlebnis der Lust statt, auch wenn diese nicht das dabei Intendierte ist.

Es wäre eine Frage der näheren Beschreibung, ob dieser ganze emotionale Gehalt auch gegenstandgerichtet sei oder ob hier zum Teil nur wirkliche Begleitung, besser: Tingierung des Akts stattfinde, sicher scheint mir, daß einerseits, wie gesagt, ein nichttheoretischer Bestand intentionalen Aktcharakter hat (z. B. Wollen des Objekts, nicht Sehen + Spannung usw.), andrerseits, daß der emotionale Gesamtbestand eines solchen Aktes nicht als ganzer unerlebt ist wie der bloße Sehakt [1]) (bei dem übrigens ja auch körperliche Begleiterscheinungen wie Augenmuskelempfindungen im selben Sinne des Nichtobjektiviertseins »erlebt« sein können, der der reinen Idee nach jedoch unerlebt, un»gesehen« auch im Sinne des Erlebens ist). In dem »andrerseits« aber kommt die tatsächlich vorliegende Verwandtschaft der nichttheoretischen Akte zu den Gefühlszuständen zur Erscheinung.

Die Sichtbarmachung dieser Verwandtschaft schließt zugleich die Anerkennung der Gefühlszustände als einer dritten Erlebnisgruppe (neben Vorstellungs- und emotionalen Akten) ein, wogegen ein Widerspruch wohl nicht zu erwarten sein wird. Eine andere Frage ist, ob nicht die Gefühle in philosophischer Weise mit den anderen Beständen verbunden werden können (etwa: auf sich selbst gerichtete Intentionalität, wobei aber die letztere nicht gespalten wäre in Subjekt und Objekt [2]); das Erleben zeigt eine solche Verwandtschaft nicht, sondern zeigt schlechthin einheitliche Qualitäten der Gefühlszustände.

Hiernach ergeben sich nun drei Möglichkeiten, »Orte«, an denen irgendwelche Weltbestände zur Gegebenheit kommen können.

---

1) Ein objektgerichteter Trieb oder Instinkt gehört auch zu den Begehrungsakten, und wenn er als ganzer unbewußt sein kann, so würde bei der Bewußtwerdung auch sein ganzer emotionaler Bestand als auf die Ebene des gefühlsmäßigen Erlebens gehoben zu denken sein.

2) Zu diesem an Fichte anknüpfenden Gedanken s. die Schlußausführungen dieser Studie.

Inwiefern doch diese drei Gegebenheitsorte von der eben festgestellten Dreiheit der Erlebnisgruppen abweichen, wird besser nachher erörtert, wenn wir auch jene überschauen.

III.

Die beiden ersten Orte entsprechen der nach Möglichkeit reinen Scheidung von Subjekt und Objekt, der dritte dem einheitlichen, beide umspannenden Akt. Wir ordnen nach der Einfachheit und stellen, da sie für das bloße Subjekt am größten ist, diesen »Ort« voran:

1. kommen in den Gefühlszuständen Weltbestände zur Gegebenheit, die keinen Aktcharakter, d. h. nicht die intentionale Scheidung von Subjekt und Objekt enthalten, sondern einfach das Subjekt sind in der Form des Erlebens. Sobald eine objektivierende Betrachtung der Gefühle (»innere Wahrnehmung« im eigentlichen Sinn) eintritt, befindet man sich nicht mehr in diesem Bezirk des ungespaltenen Erlebens, sondern der intentionalen Gespaltenheit. Gegenüber aber den Akten, bei denen ja auch die Subjektseite nichtobjektiviertes Sein des Subjekts ist, stellen allein die Gefühlszustände selbstgenügsames Subjekterleben ohne Objektgehalt dar. In Wahrheit bedeuten sie aber überhaupt den einzigen rein einer Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses angehörigen Ort, keineswegs liegt ein parallel beschaffener Ort auf seiten des Objekts, wie gleich sichtbar werden wird[1]).

2. Ein Objekt kommt nicht zum Erleben ohne erlebendes Subjekt nach dem altbekannten, nicht erschütterten, erkenntnistheoretischen Grundsatz (der nicht, wie z. B. Schopenhauer annimmt, jedenfalls nicht ohne nähere Begründung, die Behauptung in sich schließt, das Objekt sei auch nicht ohne Subjekt). Dennoch ist der Idee des Sehens nach — dieses Prototyps alles Objekterfassens — bei diesem Akt das Objekt das Einzige, was dem Erleben gegeben ist (»das Auge sieht sich nicht selbst«; doch wir denken vielmehr an den geistigen Akt, die reine Idee des Erfassens von Objekten, einerlei welche körperliche Ver-

1) Wohl aber würde Husserl behaupten, daß der subjektive Ort noch eine andere Unterart von Gegebenheiten besitze (die sogar als grundlegendes Beispiel des Nichtgegenständlichen erscheint): die Empfindungen als noch nicht im Intentionsakt »zum Gegenstand konstituierte«. Auf diese schwierige Frage können wir nicht näher eingehen; jedenfalls gehören die Empfindungen in einem anderen (formalen) Sinn dem Subjekt an als dessen Gefühlszustände: Wenigstens im erkenntnistheoretischen Diesseits sind sie nur Reflex der Objekte, die material ihren Ort darstellen. Anders ausgedrückt: Die Empfindungen haben den Charakter der Objektgegenheit, auch wenn sie formal mit Recht zunächst als subjekterlebt ins Auge gefaßt werden.

mittlung dabei nötig sei). So stellt das bloße Objekt den zweiten Ort für Gegebenheiten dar; mag in Wahrheit diese Objektseite nur unter dem Vorzeichen des Subjektakts einen Ort für Gegebenheiten darbieten, — jenes Vorzeichen, die Subjektseite, ist in solchem Erleben (rein gefaßt) nicht selbst gegeben.

Wollte jemand die Ausschaltung des Subjekts als eines mitgegegebenen, also die Reinheit dieses Ortes und die gleich deutlich werdende Scheidung von 3 bezweifeln, so werden wir nachher noch eine abstraktere Fassung darbieten, die die Dreiheit der Orte aufrechtzuerhalten gestattet selbst für die Annahme, der Sehakt sei doch irgendwie auch mitgegeben. Hier bemerke ich nur noch, daß die Abweichung des zweiten vom ersten Ort (abgesehen von dem Gegensatz von Subjekt und Objekt): nämlich die wirkliche Selbstgenügsamkeit der Gefühle, die »Vorzeichen«-Bedürftigkeit aber der Objekte, nichts Bedenkliches hat: Sind wir Subjekte und nicht Objekte, so können wir uns nicht ganz auslöschen, sondern nur unsere Aktivität und Erlebtheit ausschalten zugunsten gleichmäßigen bloßen Aufnahmeverhaltens gegenüber dem (gewissermaßen) aktiven und erlebten Sein der Objekte; nur dann könnte die Zweiheit von Subjekt und Objekt ganz und gar aufgehoben werden hinsichtlich des Objekts (wie es in dem Gefühl hinsichtlich des Subjekts geschieht), wenn wir die Objekte werden könnten.

3. Der dritte Ort aber wird nun dargeboten durch die Gruppe von Erlebnissen, bei denen weder das Subjekt noch das Objekt aus der Gegebenheit ausgeschaltet werden kann: durch die Akte im Verhältnis zueinander, z. B. von Begehren und Wollen im Verhältnis zum bloßen Vorstellen. Sicherlich liegt hier wie bei 1. das die verschiedenen Gegebenheiten des Ortes Charakterisierende auf der Seite des Subjekts: in der Verschiedenheit der Akte; z. B. kann ich die Realisierung eines zunächst bloß vorgestellten Dinges vorstellen oder wollen. Andrerseits aber kann diese Veränderung, der andere Gehalt, der diese zwei Gegebenheiten scheidet, nicht rein nach 1. ohne Beteiligung des Objekts, gedacht werden, sondern dieses gehört dazu, sozusagen als das Material, an dem allein die Akte zur Gegebenheit kommen können. Akte sind ja ihrem Begriff nach auf ein Objekt gerichtet, aber es ist zu betonen, daß es zur Charakterisierung dieses »Ortes« nicht ausreicht, sich das Objekt als sozusagen gleichgeartetes bei den verschiedenartigen Akten zu denken, wie etwa derselbe Gegenstand von verschiedenen Menschen in die Hand genommen werden kann, sondern daß — bei allem Beharren des Objektinhalts — das Objekt beim Wollen in anderer Weise in die Einheit des Wollensaktes hineingerissen

wird als beim bloßen Vorstellen nicht Objekt + Wollen, sondern gewolltes Objekt. Solche Einheit des Akts ist der dritte Ort, wo unter Einbeziehung von Subjekt und Objekt Gegebenheiten auftreten können.

Bemerken wir hier — da die großen Probleme von Akt und Intention hier nicht zu behandeln sind — wenigstens zweierlei in Anknüpfung an Ausgeführtes:

a) Der positiv erlebte Sondergehalt [1]) z. B. des Willensakts besitzt jene Verwandtschaft mit dem Erlebnischarakter der bloßen Gefühle (also mit 1); aber niemals läßt er sich als bloße Subjektgegebenheit (Ort 1) auffassen, zu der die Objektseite (Ort 2) als Plus hinzukäme.

b) Bildet die Verschiedenheit von Akten den Ort für eine dritte Gruppe von Gegebenheiten, so gehört dazu auch der Vorstellungs-(Seh-) Akt, als Akt betrachtet; er würde gerade dadurch charakterisiert sein, daß er ideell den unter a) wieder genannten emotionalen Gehalt nicht besitzt, daß dabei die Subjektseite überhaupt nicht eigentlich erlebt ist. Jedoch würde z. B. beim Uebergang von einem Akt des Wollens zum Vorstellungsakt vom selben objektiven Gehalt die Andersartigkeit des Vorstellungsakts zur Gegebenheit kommen, wenn auch nur als Negatives, als Fehlen jeder positiv erlebten emotionalen Gerichtetheit. Es kann kein Einwand gegen die Einreihung des Vorstellungsakts unter 3 sein, daß die Andersartigkeit des Vorstellungsakts als Aktes nur bei vergleichender Betrachtung zum Bewußtsein kommt; gilt das doch auch für die emotionalen Akte: gemäß der Unsichtbarkeit des eigentlichen Aktkerns bei allen Akten (das Subjekt niemals — nicht nur beim Sehen — auf sich selbst gerichtet!) ist der dritte Ort kein einfach und klar erlebter, wie es Gefühl einerseits, bloße Objekte andrerseits sind, sondern die Gegebenheiten dieses Ortes, die Akte in ihrer Verschiedenheit werden erst bei objektivierender Betrachtung als einheitliche Charaktere sichtbar, während sie vorher — unbeschadet der »erlebten« Subjekt- und intendierten Objektgehalte — als einheitliches Umfassen nur bestehen, wie das Sehen besteht.

Bei der Schwierigkeit der hier tangierten Probleme ist es aber recht angemessen, die Scheidung der drei Orte noch in allgemeinerer und zugleich einfacherer Weise vorzunehmen. Hierzu wollen wir bedenken, daß man »Ort für Gegebenheiten« auch so ausdrücken kann: wenn irgendwo an Stelle einer Qualität eine andere auftreten kann, so ist dieses »Irgendwo« ein Ort für Gegebenheiten der betreffenden Art; oder: zusammengehörige

1) Was ein solcher Akt mehr hat gegenüber dem bloßen »Aktstrahl«, wie er auch beim Vorstellen vorliegt.

(an derselben Stelle oder Stellengruppe) stattfindende Veränderungsmöglichkeiten bezeichnen einen Ort für das Auftreten von Gegebenheiten, die durch den betreffenden Ort ihrerseits zu Gruppen zusammengeschlossen werden. Dann kann man unsere drei Orte folgendermaßen charakterisieren:

Es besteht die Möglichkeit der Inhaltsänderung:

1. im bloßen Subjekt,

2. im bloßen Objekt, so, daß das notwendige Subjektverhalten nicht verändert wird,

3. im Subjektverhalten, soweit es mit dem Objekt eine Einheit bildet, so daß zwar keine Aenderung des speziellen Objektgehalts (nach 2), aber eine Aenderung des ganzen Aktcharakters vorliegt.

Der Vorzug dieser Formulierung liegt vor allem darin, daß es nicht mehr der absoluten Verschiedenheit des Sehens von den andern Aktarten bedarf, um Ort 2 und 3 zu scheiden (also vor allem des vollen Unerlebtsein des Sehens und nur des Sehens), daß überhaupt nicht notwendig nur diese eine Aktart des Sehens als »Vorzeichen« fungieren kann. Vielmehr könnte, formal gesehen, auch ein Begehrungsakt unter 2 gedacht werden, der einen verschiedenen Objektgehalt ohne Aenderung des Aktcharakters erhält (»ich begehre den Gegenstand A, dann den Gegenstand B«). Und doch wird andrerseits die besondere materiale Bezogenheit des Sehens auf den Ort 2 sichtbar:

Ist nach dem oben Gesagten klar zu unterscheiden: die Inhaltsänderung des Objekts ohne Aenderung der es umschließenden Akteinheit und die Veränderung dieser (in der das Objekt eine nur formale Veränderung der Art des Enthaltenseins miterfährt), dann wird deutlich: Gibt es ein solches Aktverhalten, das speziell auf die bloße Erfassung von inhaltlicher (bloßer) Objektänderung eingestellt ist, so ist dies das als Aktart gleichmäßige Verhalten, das der Neuausfüllung des Ortes 2 als bloßes »Vorzeichen« dient [1]). Gibt es sodann die weitere Möglichkeit, daß ein Aktverhalten sich sekundär so zugänglich gewordenen Objekte bedient und sie in der eigenen Aenderung formal mitverändert (aus dem gesehenen wird das begehrte Objekt), so gibt dies Verhalten den reinen

1) »Vorzeichen« bedeutet nach der jetzigen Formulierung durch die »Aenderung« der Ortsausfüllung: Trotz der Notwendigkeit des Akts seine Unverändertheit bei der einen Ort kennzeichnenden Inhaltsänderung, Unwesentlichkeit also des ersteren bei Herausstellung des letzteren. Gegenüber dem vorhin gemachten, formal möglichen Versuch, das Begehren als Akt zu 2 zu denken, hat das Sehen sein näheres Verhältnis zum Ort 2 nicht darin, daß es »Vorzeichen« ist, sondern daß es das Vorzeichen für die neu zu gebenden primären Aenderungen im Ort 2 ist.

Typ ab, bei dem die bloße Aenderung des Objekt i n h a l t s nichts eigentlich Neues bedeutet. Das bloß erfassende (nur Objektinhalte erfassende) Aktverhalten hat insofern eine spezifische Beziehung zu 2, als auf d i e s e n Ort, das b l o ß e O b j e k t gesehen, nur das Neugeben der besonderen Ausfüllungen der verschiedenen Objektbeschaffenheiten charakteristisch ist, nicht eine sekundäre Verwendung verschiedener schon vorgefundener Objekte (Gegenstand A, dann B) durch aufeinanderfolgende Begehrungsakte. Zu bemerken ist hierbei aber noch, daß wir das Sehen, um allgemein genug zu sein, eben nur als Prototyp des Neuerfassens nehmen. Würde, wie Scheler meint, auch das »Erfühlen« neues Objektives erschließen, so würde es ebensogut Wesensbeziehung zum Ort 2 haben; logisch ist es jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen, daß es z w e i Aktarten des Neuerfassens objektiver Gehalte geben könnte, die ihrerseits — und sehr abstrakt dann z u g l e i c h wieder formal die betr. Objekte (theoretische Objekte — Werte bei Scheler) — nach Ort 3 verschieden wären, verschiedene Ausfüllungen des Orts 3 darstellten.

Bevor wir die Werte auf ihre mögliche »Verteilung« auf diese drei Orte prüfen, bemerken wir nur noch, um das Verhältnis der zwei letzten Dreiteilungen (Nr. II und die jetzige Dreiteilung der O r t e) zueinander nicht im unklaren zu lassen: Bei jenen drei Erlebnisgruppen, Vorstellungs-, emotionalen Akten und Gefühlszuständen wären alle Weltgegebenheiten unter den Gesichtspunkt des Subjekts, seines Erlebens, gebracht. Wir wissen aber nun, daß die beiden Aktarten als A k t arten zu e i n e m subjektzentrierten Gegebenheitsort (neben dem reinen Subjektort der Gefühlszustände) zusammenzufassen sind, daß aber andrerseits die Abscheidung der Vorstellungsakte als eigentlichen Gehalt den hat, einen objektzentrierten, einen von der Handlung des Subjekts unabhängigen Ort, eben den des Objekts, von den beiden anderen Orten abzuscheiden. Mit genau dem (hier nicht näher zu untersuchenden) erkenntnistheoretischen Recht, mit dem wir eine selbständige Welt des Objekts annehmen, das doch nur — da wir Subjekte sind — im Subjektverhalten des Vorstellens zugänglich wird, haben wir für irgendwelche Gegebenheiten das Objekt als solches als einen selbständigen Ort zu setzen, der im zugehörigen Verhalten nur zugänglich wird, während dieses als solches eine Verhaltensart des Subjekts darstellt. Subjekt, Objekt und das Verhalten des Subjekts zum Objekt bzw. sein Arbeiten daran sind die drei Orte für Weltgegebenheiten, die an der Formulierung der unabhängigen »Aenderung« am sichersten und am wenigsten beschwert durch besondere erkenntnistheoretische Positionen scheidbar sind.

IV.

Damit sind die drei großen Möglichkeiten gekennzeichnet, auf die in verschiedenen Theorien irgendeine Weltgegebenheit »verteilt« werden kann. Und es ist an sich die Frage schon beantwortet, wo die Werte ihren Ort haben können. Jedoch haben wir uns einen vorläufigen Begriff von ihnen gemacht, und dieser könnte ja so sein, daß er nur den einen oder anderen dieser Orte gerade für diese Weltgegebenheit wirklich in Frage kommen ließe. Sagen wir nun gleich, daß alle drei Orte wirklich in Frage kommen, wenigstens historisch vertreten worden sind. Ich führe das aus zunächst für die einfachen, einheitlichen Orte des Subjekts und Objekts (1 und 2).

1. Wir gaben schon für Lust und Unlust zu, daß ihr Wert- bzw. Unwertcharakter nicht geleugnet werden kann, wenn man darunter den polaren Gehalt des Wertbegriffs versteht, nicht die Form der objektivierten Gegenständlichkeit. Diese Werte entsprechen natürlich dem Ort des bloß Subjektiven, des Erlebens, das als solches nicht auf ein Objekt gerichtet ist. (Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieser seinem Wesen nach subjektive Gehalt der Lust im Genießen die intentionale Richtung aufs Objekt erfahren kann. Vor den bloßen Vorstellungsakten sind ja die emotionalen Akte auf der Subjektseite durch die Aufnahme des »Erlebens«-Momentes gekennzeichnet S. 319).

Bemerken wir aber hier gleich etwas, das nachher gesondert erörtert werden muß: Wenn diese »immanenten«[1]) Werte Lust-Unlust den Gefühlsort einnehmen, so ist damit nicht gesagt, daß umgekehrt alle Gefühle im Sinne von Lust-Unlust Werte wären. Wundt hat ja neben der letzteren »Hauptrichtung« zwei andere: »Spannung — Lösung« und »Erregung — Beruhigung«, unterschieden, die ebenfalls eine andere als die Schwarz-Weiß-Polarität haben sollen. Es ist jedoch nicht gesagt, daß damit unsere Wertpolarität erreicht sein mußte. Wir stellen diese Frage aber jetzt zurück und fügen das hier Unentbehrliche hinzu: Es ist die verbreitetste Form von Werttheorien, nicht nur die immanenten Werte an diesem Ort zu suchen, für sie diesen Wertort anzuerkennen (was wohl niemand in anderer Form bestreiten wird, als daß er Lust und Unlust den Wertcharakter aberkennt), sondern die Werte überhaupt letzthin hier zu lokalisieren. Hierher gehören nämlich in Wahrheit alle Theorien, die zwar — dem Offensichtlichen Rechnung

1) So bezeichnen wir sie, um einen kurzen Ausdruck für die Eigenart dieser »im Subjekt bleibenden«, nicht gegenständlichen Werte zu haben.

tragend — anerkennen, daß im allgemeinen nicht die eigene Lust, sondern eine Gegenständlichkeit der erstrebte oder geschätzte Wert ist, die aber die hierin liegende polare Heraushebung dieser Gegenständlichkeit als »schön — häßlich« usw. doch nur als auf Begleitung durch Gefühlszustände oder auf Uebertragung, Einfühlung usw. beruhend auffassen. Der letzte polare Gehalt liegt für sie im Subjekt und zwar in seiner (Gefühls-) Zuständlichkeit der Lust-Unlust-»Hauptrichtung«. Es wäre eine historische Aufgabe, die verschiedenen Formen dieser Theorien unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Man kann sagen: Gegenüber der krassen Auffassung: Werthaftigkeit = Lust-Unlust tragen sie dem formalen Charakter der Werthaftigkeit als einer Gegenständlichkeit Rechnung, aber in bezug auf den Gehalt der Werthaftigkeit, den Ort der Polarität, nehmen sie dieselbe Stellung ein: das zuständliche Subjekterleben ist der Ort aller Werte.

2. Auf der andern Seite stehen nun die Theorien, die in der neuesten Zeit erst, wie in der Einleitung gesagt wurde, die Antithese in bezug auf die Wertorte voll haben hervortreten lassen, in der schärfsten Form die Behauptung Schelers, die Werte seien ursprüngliche objektive Gegebenheiten wie die Farben Rot und Blau [1]) [2]).

Ich habe diese wie andere Werttheorien nicht historisch darzustellen, sondern bemerke nur — was auch im systematischen Interesse liegt —, daß selbst hier noch eine mehr oder weniger krasse Form möglich ist: Sind die Werte wenigstens nur objektiv vorhanden unter Fundierung durch theoretische Gegebenheiten bzw. auch nur in notwendiger Verbindung mit ihnen (»schön« ist eine Landschaft, ein Gemälde von bestimmten Farben und Formen) oder sind sie ganz ohne jede derartige Verbindung denkbar (erst ohne Notwendigkeit einer Landschaft oder dgl. würde »schön« eine ebenso selbständige objektive Gegebenheit

1) Für den Farbenvergleich s. z. B. »Formalismus« S. 7, 10, 249 usw.

2) Im Anschluß an Scheler hat neuestens N. Hartmann in seiner »Ethik« eine ausführliche Darlegung dieses Objektivitätsstandpunktes gegeben: Gegenüber selbst der erkenntnistheoretischen Subjektivierung der Werte durch Kant (vgl. die Anm. 4 der folgenden Seite) wird S. 88 ff. Apriorität der Werte als mit gegenständlicher Gegebenheit vereinbar aufgewiesen (wie schon bei Scheler) und später (in dem Abschnitt »Vom Wesen der ethischen Werte«) die Werte als ideales Ansichseinsreich parallel dem mathematischen und logischen Reich dargelegt: Der »Gegenstand« der Werterkenntnis (die »echte Seinserkenntnis« ist) »ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbständig Seiendes, wie Raumverhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis«. Die notwendige Subjektbeziehung wird (126 f.) als gegenständliche »Relation in der Wertmaterie« gefaßt. Man wird zugeben müssen, daß diese Einbeziehung des Subjekts den »objektiven Ort« dieser Werttheorie nicht aufhebt.

sein »wie Rot und Blau«[1])! Wählen wir den Vergleich eines Farbflecks, von dem nur die Farbe, z. B. das gesehene Rot, und andrerseits die Größe (»ausgedehnt« im Vergleich etwa zu einem benachbarten Farbfleck) in Betracht kommen möge, so würde man die beiden Möglichkeiten sich durch die Frage verdeutlichen können, ob »schön« dem »rot« oder dem »groß« logisch mehr verwandt sei. Für beide Möglichkeiten aber — das ist hier entscheidend — ist die volle Objektivität der Werte behauptet. Ueber jene »formale« Seite des Wertbegriffs, daß wir ihn u. a. auf eine Gegenständlichkeit anwenden, den »Wert« am objektiv vor uns Stehenden erleben, hinaus ist in dieser Theorie behauptet, daß auch dem Gehalt nach der Ort der Werte, daß also auch ihre Polarität im Objektiven liege so gut wie die von Schwarz und Weiß, aber natürlich mit der vollen Eigenart nichttheoretischer Polarität [2]).

Da Lust und Unlust als solche nicht in derselben Weise ins Objekt verlegt werden können wie »schön-häßlich«, »gut-böse« usw., kann der Sinn einer solchen Theorie nicht der sein, für alle von uns genannten Wertgruppen den Ort des bloßen Objektiven zu behaupten. Eine solche Theorie kann dann entweder im Hinblick auf die Gegenständlichkeit der Werte den Zuständen Lust-Unlust den eignen Wertcharakter bestreiten und dann alle Werte für objektiv erklären [3]). Oder sie kann ruhig anerkennen, daß nur die Werte im vollen Sinne auch der Gegenständlichkeit, diese aber alle den Ort im Objektiven haben.

Hierher gehört, wie mir scheint, auch die Theorie Rickerts, die die Werte nicht als ein »Seiendes« parallel Rot und Blau auffaßt, aber als einen eigenen Seinsbereich, dessen Seinsform die des »Geltens« ist. Der objektive Charakter der Werte (der allenfalls erkenntnistheoretisch nur ein begrenzter ist [4]), vor allem die Gegensätzlichkeit zur

---

1) Doch kann man, glaube ich, trotz dahingehender Gedanken Scheler nicht zu einem Vertreter dieser Auffassung machen.

2) Bei Scheler (und N. Hartmann) werden diese Objektivitäten ja auch nicht theoretisch, sondern im »Erfühlen« erfaßt, wozu auch Lust-Unlust-Erfühlen gehört. Selbst der niederen Lust an Speisen z. B. soll aber der Wohlgeschmack als objektiver Wert entsprechen, der in der Lust nur zugänglich wird.

3) Scheler z. B. sagt: »Nach unserer Theorie . . . ist die Lust nie und nimmer ein Wert« (»Formalismus« S. 258).

4) Da unsere Untersuchung sich im »Diesseits« der Erkenntnistheorie bewegt, gehört jede Werttheorie zum objektiven Ort, die die subjektive Schaffung der Werte lediglich erkenntnistheoretisch faßt: Darin sind ja die Werte so objektiv vorgefunden für das empirische Subjekt wie z. B. die (nach Kant auch subjektiv geschaffenen) Kategorien oder die qualitativ verschiedenen Farben. Daß aber die neueste Objektivierung der

Reduktion auf Gefühlszustände ist damit ebenfalls aufs stärkste behauptet.

Stellen wir, um auch in bezug auf den dritten Ort die Möglichkeit der Ausfüllung durch Werte genau zu sehen, zuvor noch die Beziehung der beiden eben behandelten Werteinreihungen zu jener klarsten Formulierung der »Orte« (S. 323) her:

Lust und Unlust sind »Aenderungen« der Qualität, die rein im Zustand des Subjekts stattfinden können. Dabei sind dies (bzw. da Lust und Unlust nur »Hauptrichtungen« für eine Unmenge von abweichend nuancierten Gefühlen sind, die jeweiligen Lust- oder Unlustgefühle) nicht die einzigen Ausfüllungen des Ortes des reinen Subjekts, sondern dahin gehören würden auch, soweit es sie gibt, Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter [1]), so daß hier Werte und Nichtwerte denselben Ort: den reinen Subjektzustand, besitzen. Unterschieden sind Lust-Unlust-Gefühle von den anderen eben durch jene Polarität, die als Tendenz zum Nichtseinsollen am stärksten in der Unlust erscheint. Uebrigens ist die Form, in der diese Polarität erlebt wird: die bestimmte qualitative Zuständlichkeit von lusthaftem und unlusthaftem Sein, natürlich nicht ableitbar: gegenüber allen möglichen Formen der Werte ist dies das sich selbst Wert- oder Unwertsein des Subjekts als einfach erlebte Qualität.

Doch ist diese Scheidung von anderen Werten hier noch nicht die eigentliche Aufgabe. Daß Lust und Unlust aber auch hinsichtlich der Formulierung der Qualitäts»änderung« sich als zum Ort 1 gehörig erweisen, wird keinem Bedenken begegnen.

Wichtiger ist es, in bezug auf den zweiten Ort der Werte zu bemerken, daß grundlegend für die Schelersche Ortanweisung sein würde: Im Gesamtort des Objektiven ist eine Ausfüllung entweder durch theoretische Beschaffenheiten oder durch Wertbeschaffenheiten möglich, und die obige Formulierung: Aenderung des Objektiven ohne Aenderung des Subjektverhaltens findet auch hinsichtlich der letzteren wenigstens insofern ihre Bestätigung, als auch die Werte nach Scheler in »kognitiver Funktion« erfaßt werden. Freilich wird die Sachlage bei Scheler ja komplizierter, da die kognitive Funktion sich je nach theoretischen oder

---

Werte auch über diese Position der Formung durch das erkenntnistheoretische Subjekt hinausgeht, dafür s. S. 326, Anm. 2.

1) Nach dem Beispiel der Wundtschen Psychologie »Spannung — Lösung«, »Erregung — Beruhigung«. Es bleibe dahingestellt, wie weit sie ohne Lust-Unlustcharakter vorkommen. Auch die besondere Art ihrer Polarität: deren (wohl näheres) Verhältnis zur Schwarz-Weiß-Polarität usw., können wir hier nicht erörtern. Die Idee solcher Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter fungiert hier nur als eine Art von »Grenzbegriff«.

werthaften Objekten in zwei Aktverhaltungsweisen teilt: für die ersteren das gewöhnliche theoretische Verhalten (natürlich in seiner eigenen Vielfachheit), für die letzteren das »Erfühlen«. Wir haben diese Möglichkeit ja schon berücksichtigt (S. 324), daß, wie das Sehen selbst, als Akt betrachtet, zu 3 gehört, so auch für verschiedene Objektkreise verschieden charakterisierte Aktverhaltungsweisen denkbar sind. Warum trotzdem die Schelersche Werteinreihung zum Ort 2 gehört, wird gleich noch deutlicher werden. Hier möge nur bemerkt werden, daß (abgesehen von der Einheit der »kognitiven Funktion«) die Werte bei Scheler zweifellos eine besondere (»geänderte«) Ausfüllung des Objektortes darstellen. Schon das würde, selbst wenn zugleich die Aktart (nch 3) charakteristisch wäre, eine völlig andere Position darstellen als eine Theorie, die die Werte lediglich in den Ort 1 oder 3 einreiht. Das wird auch in bezug auf den letzteren Ort deutlich werden, wenn wir versuchen, auch ihn als ausfüllbar durch die Wertgegebenheiten zu denken.

3. Während wir es bei 1 und 2 entweder mit Herkömmlichem (Lust-Unlust als werthaften Zuständen) oder mit ausgebildeten Theorien (der Schelers vor allem) zu tun hatten, scheint mir der dritte mögliche Ort der Werte historisch noch nicht gleichberechtigt neben die beiden andern »Ort«-Möglichkeiten getreten zu sein [1]). Gerade er aber scheint mir in erster Linie in Frage zu kommen, und das ist nun zu zeigen, indem der Verfasser (wenn auch dem Charakter dieser Studie entsprechend provisorisch) hier seinen eigenen Standpunkt nimmt.

Doch soll mit dieser Verteidigung des 3. Ortes der Wertcharakter von Lust und Unlust nicht bestritten sein; d. h. diese Zustandswerte würden den Ort 1 einnehmen, und es wird zugleich sichtbar, daß nicht alle Werte denselben Ort einzunehmen brauchen. Doch erfüllen Lust und Unlust den »Wert«-Begriff, wie schon bemerkt wurde, insofern nicht vollkommen, als gebräuchlicherweise Gegenständlichkeiten als Werte bezeichnet werden (S. 314, 325).

Die von Husserl in den »Ideen« (besonders § 116) entwickelte Auffassung steht doch wohl der Schelerschen nahe, was hier nur durch den Hinweis auf die Parallele zu den »doxischen Modifikationen« für den Kenner der »Ideen« angedeutet werden kann. So sehr die gleich folgenden Ausführungen über die verschiedenen Akthaltungen an die Husserlsche Beschreibung der verschiedenen Aktcharaktere erinnern, ist doch hier zu betonen, daß unsre Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt mehr als seine »rein phänomenologische« Gegenüberstellung von Aktcharakter und intentionalem Gegenstand bedeutet, nämlich das reale Verhältnis des empirischen Subjekts und Objekts, wie wir die letzteren im »Diesseits« der Erkenntnistheorie vorfinden und Gegebenheiten als zum einen oder andern gehörig erkennen können.

Gegenüber den beiden Möglichkeiten, die Werte entweder als besondere Beschaffenheiten im Subjekt oder im Objekt zu nehmen, würde jene allgemeine Formulierung des »Ort«-Gedankens als dritte Möglichkeit die ergeben, daß die Werte Beschaffenheiten darstellen, die die einen Akte von anderen Akten scheiden, so daß man z. B. durch eine »Aenderung« des Vorstellungscharakters zu einer anderen Akthaltung gelangen kann, die den Wertcharakter trägt. Hier ist sofort daran zu erinnern, daß Akte Objekte intendieren, als eigentlich klar bewußten Gehalt besitzen, daß weiter die Objekte in die besondere Akthaltung hereingezogen werden und daß sich somit das Werthafte dieser Haltung in erster Linie an der Art des Objekt-Enthaltenseins darstellen würde, für den den Akt Ausführenden, nicht den darüber Reflektierenden. Dennoch würde die charakteristische »Aenderung« nicht im Inhalt des Objekts liegen, sondern dieses nur formal von seiten der Subjekthaltung in anderer Weise ergriffen sein (s. S. 321). Gegenüber der eben berührten Schelerschen Doppeleinreihung der Werte, bei denen zu dieser besonderen Objektart ein besonders theoretisches Verhalten gehören soll, würde der 3. Ort der Werte dadurch charakterisiert sein, daß die »Aenderung« im Objekt fehlt bzw. in der bloß formalen, vom Subjekt ausgehenden Art des intentionalen Enthaltenseins vorliegt. Sieht man auf das Neugeben der Werte, das immer entscheidend ist für den Gegebenheitsort, so würde ihr Neues, das Werthafte, falls sie zum 3. Ort gehören, nicht als neuer Inhalt des Objektiven auftauchen, sondern als neuartiger Akt. Was aber dessen Subjektseite angeht, so erinnern wir uns daran, daß die Akte außer dem Vorstellen positive, gefühlsverwandte Erlebnisbestandteile auf seiten des Subjekts besitzen können, wobei wir nicht entschieden haben, ob diese alle das Objekt intendieren oder z. T. nur seine Intention begleiten (S. 319).

So viel ich sehe, gibt es hier nun wieder drei Möglichkeiten — diese apriorische Betrachtung möglicher Orte soll sich ja nicht von vornherein auf einen bestimmten festlegen —: da die theoretischen Akte ausscheiden, die im Vergleich zu andersgearteten Akten eben die Charakterisierung haben, bloß vorhandene Objekte zu erfassen, und eine Spaltung in ihnen auf eine Spaltung im Objekt führt (wie bei Scheler), könnte es entweder besondere Wertakte von völlig selbständigem Charakter geben [1]) oder die Wertakte könnten ihren Polari-

---

1) Hier, wo diese Möglichkeit in Sicht kommt, füge ich folgende wichtige Bemerkung ein: Die in dieser Arbeit versuchte Nebeneinandereinstellung möglicher Orte, die auf dem Subjekt-Objek-Verhältnis basiert, kreuzt sich mit einer anderen Nebeneinanderstellung

tätscharakter wiederum entweder polaren Gefühls- oder polaren Begehrungsakten verdanken. Bei allen drei Möglichkeiten, besonders aber bei den beiden letztgenannten, kommt überdies ein bestimmtes Funktionieren der theoretischen Seite als mitkonstituierend in Frage, jedoch nicht als wesenhaft, da es nicht polar ist.

Es ist nun nach dem alten Grundsatz der möglichsten Sparsamkeit mit Erklärungsprinzipien bzw. Grundbeständen geboten, zunächst den Versuch der Rückführung des Wertcharakteristischen auf die beiden anderen nichttheoretischen Aktformen zu machen. Dabei muß man sich methodologisch sagen, daß die »ökonomische« Formulierung dieses methodischen Prinzips eigentlich nicht die wesentliche Sachlage trifft: gelingt es, ein zu Analysierendes auf bekannte Erklärungsprinzipien zurückzuführen, so sieht man deren Gehalt die zu erklärende Stelle tatsächlich ausfüllen; gelingt das nicht, so muß die Frage der Zurückführbarkeit entweder fallen gelassen werden oder man sieht einen neuen selbständig neben jene Prinzipien tretenden Gehalt. Die Anrufung des

---

von zwei Möglichkeiten, die man in noch abstrakterem Sinne ebenfalls als »Orte« bezeichnen könnte: entweder können Werte inhaltlich auf andere Gegebenheiten zurückführbar sein, indem z. B. — der einfachste schematische Fall — »Wert« die Bezeichnung eines aus mehreren anderen bestimmten Gegebenheiten zusammengesetzten Einheitlichem sein könnte. Oder dies Wort kann eine selbständige Gegebenheit bezeichnen. Diese beiden Möglichkeiten kreuzen sich mit unseren Orten folgendermaßen:

1. Was das Objektive angeht, so könnte »Wert« die Bezeichnung eines auch sonst bekannten objektiven Seins, z. B. einer bestimmten Proportion in der Kunst (etwa des goldenen Schnitts) sein, wobei hier rein das objektive, zahlenmäßige Verhältnis gemeint wäre, das — unter bestimmten ebenfalls objektiven Verhältnissen — nach einer solchen Auffassung als »schön« bezeichnet würde. Oder — und dies ist natürlich der eigentliche Sinn der Objektivitätstheorien der Werte — da die vorhin genannte Auffassung zu offenkundig den Tatsachen nicht gerecht wird — Werte sind besondersartige, auf andere objektive Gegebenheiten nicht zurückführbare objektive Gegebenheiten. Für die Orte 2 und 3 wären parallel Werte entweder auf andere Gefühle bzw. Akte inhaltlich zurückführbare oder nicht zurückführbare Gegebenheiten des betr. Ortes. Das Nähere führe ich nicht aus, ich bemerke nur noch für die eigene, auf den folgenden Seiten vorgeschlagene Heranziehung des Ortes 3: Was im Gegensatz zu 1 eine Zurückführung auf andere Gegebenheiten des dritten Ortes, nämlich auf Gefühls- und Willensakte, logisch möglich macht, ist die Tatsache, daß ein Akt Subjekt- und Objektseite enthält und daß im Hinblick aufs intentionale Objekt dasjenige als »Wert« sinnreich neu auftreten kann, was bei Reflexion aufs Subjekt sich als Akt, z. B. als Willenserlebnis, darstellt; als Folge ergibt sich die Möglichkeit für die weiter unten berücksichtigte wichtige Besonderheit des Gegebenseins von Werten gegenüber eigentlich willkürlicher Gestaltung. Nimmt man — die andere aus der Begriffskreuzung resultierende Möglichkeit! — die Konstitution der Werte durch besondere Wertakte an, die selbständig neben Gefühls- und Willensakten stehen würden, so ist einerseits zur Aufrechterhaltung des Ortes 3 zu betonen, daß ein solches Aktverhalten

ökonomischen Gedankens hat also nur den Sinn, den möglicherweise einfachsten Weg als zuerst zu gehenden zu empfehlen, in keiner Weise aber hat es selbständige logische Bedeutung. Sein logischer Kerngehalt führt vielmehr — auf unser Problem angewandt — einfach auf die Frage: Ist der Gehalt des Werthaften hinreichend beschreibbar durch den Gehalt sog. emotionaler Akte (sei es der fühlenden oder wollenden oder beider) oder enthält jenes einen neuen Gehalt darüber hinaus (oder muß drittens die Frage offengelassen werden, weil der Gehalt des Werthaften nicht zu genügender Sichtbarkeit gebracht werden kann)?

Mir scheinen nun beide emotionale Aktarten in der Tat als Kern der Gegebenheit »Wert« in Betracht zu kommen, neben denen es eines eigenen werthaften Aktverhaltens nicht bedarf oder vielmehr: neben denen ein solches ebensowenig sichtbar ist wie ein besonderer Objektinhalt als Wertkern (Ort 2). Die Gesamtidee (für beide emotionalen Aktarten), die ich hier als dritten möglichen Ort der Werte hervorheben möchte, wäre aber diese: als Werte werden solche Objekte bezeichnet, die durch ein fühlendes oder wollendes Verhalten polarer Natur über die theoretische »Ebene der Gleichgültigkeit« herausgehoben, aus ihr herausgerissen werden, die durch ein nichttheoretisches Verhalten gegenüber dem bloß theoretisch erfaßten Objekte akzentuiert werden.

Im Grunde genommen ist damit dieselbe Art der Objektbehandlung gemeint, wie wenn ich bewußt wollend eine bestimmte (vorgestellte) Gestaltung als zu realisierend aus den anderen Gestaltungsmöglichkeiten herauswähle, sie allein will. Diese Gesamt-»Aenderung« des Aktes, die formal auch die des intendierten Objekts einschließt und sogar an ihm sich vollzieht (der Wille hat das begehrte Objekt vor Augen, nicht sich selbst) scheint mir als Prototyp auch für die Werte in Frage zu kommen (»Wert« wäre dann eben als Wertverhalten aufzufassen) [1]; jedoch

des Subjekts wertschaffend sein müßte, ins Objektive ändernd eingreifen müßte (andernfalls ist man beim Ort 1); andrerseits aber ist zu sagen, daß in einem anderen Sinne bei dieser Annahme die Werte als »objektiv« zu bezeichnen wären: nämlich als sonst nicht vorkommende Gegebenheiten des Weltbestands, als trotz des Subjektortes in einem ähnlichen Sinne objektiv, wie auch Gefühle eine besondere objektive Gegebenheit darstellen. Was die entgegengesetzte, weiter unten vertretene Möglichkeit der Reduktion aufs Gefühls- und Willensakte angeht, so ist auch für sie folgende wichtige Bestimmung zu entnehmen: Was formal die Werte (gerade auch das Vorgefundensein am Objektort) von den eigentlich willkürlichen Gestaltungen scheidet, ist natürlich in dem jetzt bewußt gemachten Sinn auch eine objektive, auf andere nicht zurückführbare Gegebenheit. Werte sind nicht = (z. B.) einem Willensentschluß.

1) Unter den Werttheoretikern der Gegenwart tritt die Beziehung des Willens zum Wert z. B. bei Münsterberg (in bestimmter metaphysischer Wendung) sehr scharf hervor.

liegen offenbar gegenüber einem solchen bewußten Heraussheben eines Objekts im wählenden Wollen beim »Werten« Besonderheiten vor, deren Nennung erst über die Verwendbarkeit dieser Grundhaltung auch für die Werterklärung entscheiden kann.

Als wiederum noch einheitliche Besonderheit des Wertverhaltens gegenüber dem bewußten Willensverhalten ist zunächst diese zu nennen: Die Heraushebung der positiv oder negativ gewerteten Objekte geschieht nicht als bewußtes Wollen oder Nichtwollen einer Sogestaltung des Objekts, sondern scheint vom Objekt aufgedrängt zu sein. Wenn ich z. B. eine Landschaft als schön erlebe, so will ich nicht durch einen bewußten Willensentschluß, daß sie so sei, wie sie ist, sondern, möge die in der positiven Wertung liegende Hervorhebung dieser Gestaltung schließlich aufs Subjekt zurückgehen (was näher zu untersuchen sein wird), das Objekt kommt so wenig wie beim Vorstellen als ein irgendwie willentlich zu Gestaltendes zum Bewußtsein, es leitet vielmehr selbst das bejahende Herausgreifen des betrachtenden Subjekts. Wenn man etwas paradox formulieren will: Das bejahende oder verneinende Herausgreifen bestimmter Objekte aus dem theoretischen bloßen Dasein scheint vom herausgegriffenen Objekt auszugehen, etwas wie dessen Beschaffenheit auszudrücken. Diese zweifellose Unwillkürlichkeit des Wertverhaltens werden wir im Auge zu behalten haben bei der Näheranalyse nach fühlendem und wollendem Verhalten, speziell im Hinblick auf das letztere.

Ich suche nun faßbar zu machen, daß beide emotionalen Aktarten als Wertkern in Frage kommen, zunächst für das Fühlen, das man, sofern es intentional Objekte enthält, zur Unterscheidung »Erfühlen« nennen mag, wobei dies nicht die Behauptung des »Er«schließens einer neuen Objektivität (wie bei Scheler) bedeuten soll; diese Mißverständlichkeit ist natürlich ein Bedenken gegen diesen, jedoch zur kurzen Bezeichnung des intentionalen Fühlens schwer entbehrlichen Terminus.

1. Zwei Betrachtungsmöglichkeiten des Fühlens wollen wir jetzt nicht ins Auge fassen: Einmal das rein aufs Subjekt beschränkte Fühlen, das Ablaufen seiner Zustände, — ein Ablaufen, das zu seiner Leistung logisch keines Aeußeren, eines Objekts, bedarf: als »selbstgenügsam« können Gefühle erlebt werden, und es ist darüber hinaus ein Ich denkbar, das verschieden qualifizierte, spontan aus ihm selbst entstehende Gefühlszustände durchlebt. Die zweite Betrachtung der Gefühle, die wir hier ausschließen wollen, ist die, im Hinblick auf unsere faktische Welt, in

der das Subjekt von der umgebenden Objektwelt abhängig ist, die Gefühle (z. B. das Schmerzgefühl) auf ihren kausalen Zusammenhang mit den Objekten hin zu untersuchen, der ja vorliegen kann, selbst wenn das Objekt als Ursache nicht erlebt wird; im besonderen treffen wir keine Entscheidung darüber, ob es faktisch überhaupt irgendein Fühlen gibt, das nicht in diesem Sinne eine Reaktion auf Objektives (zu dem auch der Leib gehören würde), ob es ein rein spontanes Sichfühlen des Ichs gebe. Unsere Betrachtung soll hier (wie immer in dieser Studie) beschreibend, nicht Kausalzusammenhänge suchend, sein, und zwar faßt sie hier eben nicht mehr die erlebten objektlosen Gefühle (Ort 1) ins Auge, sondern dasjenige Fühlen, das Objekte intendiert, z. B. im Genießen eines Kunstwerks. In der Tat scheint mir ein wichtiger Ort der Werte gefunden zu sein, wenn es solches Verhalten gibt: a) ein Fühlen, das nicht im Subjekt verweilt, sondern das betreffende Objekt enthält, es durch sein Fühlen aus den nur »gesehenen« Objekten herausgreift, es vor ihnen akzentuiert; b) ein Fühlen, das das jeweilige Objekt polar akzentuiert. Da wir es jetzt mit der Polarität des Fühlens, nicht des Wollens zu tun haben, beschreiben wir diese hier so, daß wir sagen: Diese erfühlende Akzentuierung erfolgt polar, wenn sie die Lust-Unlust-Polarität, diese grundlegende Gefühlsgestalt der Polarität, enthält, nur hingewandt (als Genießen und Verabscheuen) auf die betr. Objekte.

Für beide Punkte füge ich wenige Bemerkungen hinzu: a) Schon bei der Uebersicht der Erlebnisgruppen (Nr. II) wurde als Standpunkt dieser Arbeit festgestellt: intentionales Enthaltensein von Objekten auch in Fühlensakten, nicht nur in Vorstellungsakten, doch ohne Behauptung der vollen Gleichberechtigung (insbesondere hinsichtlich der Objekt-Zulänglichmachung), besonders ohne Entscheidung der »Fundierungsfrage«. Eine ins einzelne gehende Begründung müßte die ganze Problematik der Intention aufrollen, was wir hier so wenig wie dort beabsichtigen. Soweit die Beweisführung nicht voll durchgeführt ist, muß das intentionale Erfühlen selbst nur als »möglicher« Ort gelten. Doch möchte ich hier wenigstens eine inhaltliche Bemerkung hinzufügen, die den guten Sinn intentionalen Fühlens deutlich machen soll und hierhergestellt wird, weil sie speziell das wertende Erfühlen beleuchten kann. Faßt man gegenüber dem bloßen Inbeziehungstehen des Subjekts zum Objekt im theoretischen Verhalten die Gefühlszuständlichkeit als das eigene tiefere Sein des Subjekts, so ist nicht nur die Annahme unbegründet, das Subjekt müßte sich auf jene äußere Berührung beschränken, sondern

ein tieferes Anteilnehmen[1]) des Subjekts an bestimmten Objekten ist durchaus zu erwarten.

b) Enthält diese Anteilnahme im selben Sinne wie Lust und Unlust (sogar als dieselbe unableitbare Erlebnisqualität) die Polarität, die wir nur als Seinsollens- oder Nichtseinsollenstendenz zuständlicher Art beschreiben können, so findet ein positives oder negatives Werten des betr. Objekts statt. Beim Genießen sehen wir keinen anderen polaren Kerngehalt als dieses anteilnehmende Aktverhalten, das sozusagen nach außen aufs Objekt gekehrte Lust und Unlust ist.

Gerade die letztere Beziehung zeigt, daß dies genießende oder verabscheuende Erleben als qualitativ so mannigfach differenziert zu denken ist wie Lust und Unlust selbst, die nur die »Hauptrichtung« von mannigfach nuancierten Gefühlen zusammenfassen. Wenn ich z. B. das muntere Murmeln eines Waldbächleins genieße, so ist die positive Stellungnahme dieser ästhetischen Wertung sicher anders nuanciert als die gleichsinnige, nämlich positive, Stellungnahme beim Genuß der erhabenen Meeresfläche. Hier ist jedoch als wichtig hinzuzufügen: Das so verschieden nuancierte Genußerleben kann seine besondere Nuance zwei Gefühlsfunktionen verdanken (bzw. mitverdanken), die hier nicht eigentlich als »Kern« des Wertens gemeint sind, deren Beachtung aber für die Gesamtkonstitution des Wertverhaltens sehr wesentlich ist. Erstens kommt die nicht-polare Dimension des Fühlens in Frage, soweit es eine solche gibt (das wollten wir nicht entscheiden; es ist aber nicht von vornherein auszuschließen, daß z. B. »erregende« Anteilnahme an einem Objekt in bezug auf Lust oder Unlust neutral sein und doch, wie Wundt meint, eine tiefere »gefühls«artige Zuständlichkeit ausdrücken kann). Zweitens kann es, wie auch schon bemerkt wurde, lediglich »begleitende« Gefühle (sowohl polare wie nichtpolare der logischen Möglichkeit nach) geben, die wie die nichtpolaren Gefühlsintentionen mit den eigentlich für den Wert kernhaften Gefühlsintentionen zu einer Erlebniseinheit verschmelzen.

Nach dem folgenden einfachen Schema der Gefühlserlebnisse[2]):

polar		nichtpolar	
1. Intentionen	2. Gefühlszustände	3. Intentionen	4. Gefühlszustände

1) Wie das »Erfühlen« so ist auch das »Teilhaben« (z. B. N. Hartmann »Ethik« S. 10) auch für eine Objektivitätstheorie anwendbar zu Bezeichnung des Erreichens bzw. eben der Anteilnahme an objektiven Werten gegenüber der bloß theoretischen Erfassung und Kenntnis.

2) Das man auch nach »Intentionen« und »Gefühlszuständen« als Oberbegriffen ordnen kann, so daß eine vollständige Begriffskreuzung vorliegt!

würde nur die Gruppe 1 das kernhafte Wertverhalten bezeichnen, zur vollen Beschreibung des jeweiligen Gesamtwerterlebnisses aber eine Untersuchung auch der drei andern Gruppen mit notwendig sein. Eine Frage, die hier sich aufdrängt, aber später nach Einführung auch des wertkonstituierenden Willensverhaltens in den Schlußbemerkungen berührt werden soll, ist diese: Zerfällt nicht trotz jener Nuancierungsfülle von Lust und Unlust, genauer: von deren intentionaler Objektzukehrung, alles Wertverhalten in zwei und nur zwei Verhaltungsweisen: die positive und negative? Hier sei nur bemerkt, daß jedenfalls virtuell auch die »Hauptrichtung« der Gefühlszustände Lust-Unlust diese Frage stellt (hierauf beruht es, daß vielfach die Neigung besteht, überhaupt nur zwei Grundgefühle, den angenehmen und unangenehmen Zustand, eben Lust oder Unlust, anzunehmen).

2. Wenn wir hier versuchen, auch Verhaltungsweisen der Willensseite: Begehren, Wollen, sogar einfaches Handeln als wertkonstituierend aufzuweisen, so läßt sich dafür als Leitgedanke anführen: Wertcharakter tragen nicht nur vorhandene, fertige Dinge, sondern auch begehrte Dinge. Hebt nicht das Streben des Hungrigen nach Speise, das Sehnen des Liebenden nach der Geliebten usw. das betr. Objekt in polarer Weise aus der Ebene der gleichgültigen Gegenstände heraus, in einer Weise, die wir eben durch die Charakterisierung des Objekts als »wertvoll« bezeichnen? Ganz abstrakt betrachtet, würde sogar schon der sog. Instinkt, das (vielleicht) ganz bewußtlose Hinarbeiten auf eine Objektverwirklichung, die letztere zum Wert machen. Schwieriger ist es, auch das Handeln als solches hier in die richtige Beleuchtung zu stellen; man könnte ja sagen, jede Handlung sei als nicht bloß theoretisches Verhalten ein Akzentuieren des am Handeln beteiligten Objekts (z. B. meiner Hand, eines Gegenstandes), das Nichthandeln aber stelle die andere Seite der Polarität dar. Offenbar ist jedoch damit kein Werten gegeben: Wenn ich meine Hand bewege, so stellt diese Bewegung keinen Wert dar, ebensowenig ist das beim Gehen zufällig von seiner Stelle bewegte Steinchen ein Unwert u. dgl. Wohl aber wäre letzteres ein Unwert, wenn es mein Schreiten behinderte und deswegen beiseite geschleudert würde. Allgemein gesprochen ist aber deswegen das bloße Handeln kein Wertakzentuieren, weil dabei nicht eine Aktivität sich positiv oder negativ zu einem Sosein verhält, sondern, je strenger der Begriff des bloßen Handelns (ohne Zielsetzung, z. B. als bloße gesehene Handbewegung) gefaßt wird, um so mehr nur ein Einheitliches vorliegt, nicht die Gespaltenheit des intentionalen Verhaltens. Zum Akzentuieren gehört ein Etwas, das heraus-

gehoben wird, andernfalls müßte das Akzentuieren selbst für sich allein aus demselben Grunde schon ein Wert sein (als Handeln nämlich), wenn Handeln überhaupt schon Wertverhalten wäre. Wohl aber — und deswegen nannten wir schon das Handeln als hierher gehörig — ist das Handeln dann wertkonstituierend, wenn es auf seine Willenstendenz hin betrachtet wird, wenn es nicht als eigentliche Bewegung, sondern als Bejahung eines Soseins oder Bemühung um ein Sosein aufgefaßt wird. In diesem Sinne macht — sehr abstrakt gesprochen — das Ergreifen der Nahrung diese zum Wertgegenstand und ist ein Wertverhalten.

Doch es kommt hier nicht einmal so sehr darauf an, Sicherheit darüber zu gewinnen, was alles zur jetzigen Art von Wertung gehöre, als darauf, diese Art als eine besondere zu erkennen und von den vorigen Arten zu unterscheiden. Da ist also einheitlich zu sagen — und die vorhin gemachten Ausführungen sollen nur einen Eindruck davon geben, wie weit dieser Umkreis ist —: wenn das Subjekt eine bestimmte Gestaltung will oder nicht will (»Wollen« als zusammenfassender Ausdruck für die ganze Begehrensseite!), so erhält diese Gestaltung dadurch Wertcharakter. Es sind hier aber zwei wichtige Näherbestimmungen nötig, und zwar zur Abgrenzung a) von der vorigen Gruppe, b) vom bewußten Wollen, das wenigstens gemeinhin nicht als Werten bezeichnet wird.

a) Wiederum sind zwei Gesichtspunkte für die Scheidung von der vorigen Gruppe maßgebend:

α. Ein irgendwie noch nicht voll realisiertes Sosein wird bejaht oder verneint, nicht theoretisch als realisiert oder nicht realisiert festgestellt, sondern gewollt, z. B. beim Streben nach Speise. Doch zeigt erst die Gegenüberstellung die beiden Wertgruppen klar: Bei vollem Gegenwärtigsein, wie es die vorige Gruppe kennzeichnet (z. B. beim Genießen eines Kunstwerks, Verzehren einer wohlschmeckenden Speise), nehme ich bejahend teil an der gegenwärtigen Sobeschaffenheit des Objekts; ich fühle sie als angenehm oder unangenehm (d. h. meine Lust oder Unlust ergreift die volle vorhandene Sobeschaffenheit). Im jetzigen Falle dagegen bejahe ich eine Sobeschaffenheit, die noch nicht voll gegenwärtig ist, und zwar so, daß mein Bejahungsakt das noch nicht Wirkliche herbeizuführen sucht. Abstrakt gesprochen, findet (im positiven Falle) ein solches Teilnehmen am Nichtseienden statt, das auf das Wirklichwerden dieses Seins hindrängt. Oder heißt »Werten« auch im zweiten Fall, das als verwirklicht Vorgestellte gefühlsmäßig bejahen? Daß dies möglich ist, soll nicht bestritten werden, jedoch scheint mir auch das Sehnen, Streben usw., worin gerade das zum Teil fehlende

Gegenwärtigsein liegt, die erstrebte Gegenständlichkeit zum Wert zu stempeln (unter der gleich zu erörternden Voraussetzung b). Letzthin scheint mir ein »möglicher Ort« auch hier vorzuliegen, weil und insoweit das nichttheoretische Verhalten der Willensseite von dem der Gefühlsseite verschieden ist und eine abweichende polare, intentionale Akzentuierung zuläßt: Die anteilnehmende Gerichtetheit aufs noch nicht Seiende, aber Seinsollende ist eine besondere in sich vielfach differenzierte Grundhaltung. Nicht nur das bejahende oder verneinende Fühlen, sondern auch das bejahende oder verneinende Machen von seiten des Subjekts akzentuiert die Objekte in polarer Weise.

Man könnte aber versuchen, in noch philosophischerer, noch mehr vom einfachen Erleben abliegender Weise die Verschiedenheit beider Verhaltungsweisen zu begründen: durch Zurückgehen auf die beiden Grundhaltungen des Subjekts zum Objektiven, die darin bestehen, daß das Subjekt entweder ein Objekt nur vorfindet (»sieht«) ohne «Aenderung« seinerseits oder daß es ins Objektive aktiv eingreift. Die erstere Haltung würde ja aber hier nicht unmittelbar, als theoretisches Verhalten, in Frage kommen können. Sollte aber nicht der Gedanke des »tieferen« (nicht bloß theoretischen) Anteilnehmens sich für die beiden Grundhaltungen so differenzieren, daß die Anteilnahme am Vorgefundenen eben dessen »Er«fühlen wäre, während die andere Grundhaltung selbst nicht theoretisch ist, selbst eo ipso ein Anteilnehmen, ein Hineingreifen des Subjekts ins Objekt darstellt (das freilich gegenüber dem eigentlichen Wollen unter b noch eine wichtige Besonderung erfahren muß)? Natürlich würde als Kern der Wertens nur das polare Anteilnehmen in Betracht kommen, aber wir hätten es eben als differenziert zu denken (ist das nicht a priori notwendig?), je nachdem, ob es sich um Teilnahme am Seienden oder am Seinsollenden handelt (wobei das Seinsollen selbst diese Art von Teilnahme, nur von seiten des Objekts gesehen, ausdrückt).

β. Ein zweiter Gesichtspunkt — eng mit dem ersten zusammengehörig — veranlaßt ebenfalls dazu, auch, die Willensseite als wertkonstituierend anzunehmen. Läßt sich nicht auch Werten ohne Lust-Unlust-Gefühl, d. h. ohne Genießen oder Verabscheuen, denken? Man denke etwa an die nüchtern-kalte Wertung des Moralisten (deren nähere Analyse übrigens sehr viel voraussetzen würde) oder an die einfache Wertung eines Objekts als Mittel zum Zweck. Wir möchten nach jeder Richtung die möglichen Dimensionen der Werterstreckung kennzeichnen und dazu gehört auch die Möglichkeit des Wertens ohne Genuß und Abscheu,

ein Beurteilungsverhalten, für das, da es nicht theoretisch sein soll, nur die Willensseite bleibt.

Natürlich behaupten wir nicht die faktische Ungetrenntheit beider Gruppen; z. B. werden sicher häufig Vorgenuß und Streben nach einer geschätzten Speise oder beide Verhaltungsweisen im Sehnen nach einer geliebten Person eng verbunden auftreten. Selbst die Frage kann nicht ohne eigene Untersuchung verneint werden, ob es nicht einheitliche Verhaltungsweisen gebe, die in voller Verschmelzung beides enthalten. Eine solche Frage legt vor allem die (erotische) Liebe vor. Doch sollte es einen zwischen beiden Polen des Fühlens und Wollens liegenden Akt geben, so ist zu bedenken, daß überall die Herausstellung von Gegensätzen nicht weniger wichtig ist, wenn es sich zeigt, daß es Zwischenglieder (z. B. die kontinuierlichen Zwischennuancen zwischen zwei Grundfarben) gibt.

b) Wie aber kann jener schon als grundlegend hervorgehobenen Besonderheit des Wertverhaltens Rechnung getragen werden, die die unwillkürliche Gegebenheit einer Wertbeschaffenheit betrifft und gerade der jetzigen Wertkonstituierung durch die Willensseite entgegenzustehen scheint? Hier ist zunächst ein Gedanke auszuschalten, der implizite durch die ganze bisherige Betrachtung ausgeschlossen wurde, hier aber, wo wir eine Annäherung an eine faktische Beschaffenheit des Wertens untersuchen, sich leicht verwirrend erheben könnte: Als »Werten« im gewöhnlichen Sinne wäre es doch wohl nur zu bezeichnen, wenn jemand einen Gegenstand entweder abstrakt als »wertvoll« bzw. »wertlos« oder konkreter als »schön« bzw. »häßlich«, »gut« bzw. »schlecht« bezeichnet? Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Beurteilungsakte hier nie als solche gemeint sind, sondern der zugrunde liegende Akt, der dem Objekt dasjenige Aussehen verleiht (wir deuten es als »Akzentuierung«), das jenes Urteil zum Ausdruck bringt. Unzweifelhaft ist die Werthaftigkeit eine Gegebenheit, die wie andere Gegebenheiten erst da sein muß, damit man sie in Urteile fassen kann. Was wir hier behaupten, ist aber eben dies, daß solche Werthaftigkeit auch von Akten wie dem Sehnen den Gegenständen verliehen wird. Fälschlich würde man demgegenüber darauf hinweisen, daß auch der ersehnte Gegenstand als »gut«, »angenehm« usw. nur bezeichnet wird, wenn man ihn sich als gegenwärtigen (ohne die Modifikation des Aktes: Begehren eines nicht Vorhandenen) vorstellt. Dies bedeutet nichts für die Art und Weise, wie der beurteilten Gegenständlichkeit der Wertcharakter jeweilig verliehen wird.

Um es noch einmal parallel dem Theoretischen auszudrücken: Wenn

hier das primäre Gegebenwerden (z. B. »gesehener« Farben) und die Urteilsfassung des Gegebenen zu unterscheiden sind, so gilt selbstverständlich für eine Urteilsfassung auf dem Wertgebiet ebenfalls, daß sie eine primäre Gegebenheit vorfinden muß (die Werthaftigkeit), aber das ist nun hier die Frage, ob der passive unwillkürliche Charakter der primären Gegebenheiten (z. B. »schön« als vorgefundene Gegenstandsbeschaffenheit) hinreichend zu seinem Recht komme, wenn diese Gegebenheit, wie wir hier behaupten, auf wertkonstituierenden Akten des Subjekts beruht, keine Eigenschaft des Objekts darstellt.

Wir müssen hier überlegen, was das Gegenteil, was Willkürlichkeit einer Setzung bedeutet. Diese liegt in zwei Fällen vor: entweder macht jemand mit Bewußtheit seines Willensentschlusses ein bis dahin nur theoretisch vorhandenes Objekt zum Gegenstand des Entschlusses (z. B. wenn ich ein vor mir stehendes gleichgültiges Objekt, um meinen Willen und seine Kraft zu zeigen, ergreife und heranziehe), oder es findet eine Wahl zwischen zwei möglichen Gegenständen statt, der bewußte Willensentschluß entscheidet zwischen zwei möglichen Objektinhalten. Suchen wir beide Fälle und demgegenüber unseren Fall der Wertkonstitution tiefer zu verstehen! Wie jeder Akt, so richtet sich auch der Willensakt aufs Objekt und zwar auf ein daran (im Objektiven) zu Realisierendes; soll diese Realmachung als eine willkürliche Zufügung eines Nichtvorhandenen durchs Subjekt zum Bewußtsein kommen, so muß entweder das Subjekt direkt auf seine Aktivität reflektieren, sie objektivieren (ich mache bewußt einen Willensakt) oder die Tatsache, daß das Objektive das subjektive Verhalten nicht mehr leitet, muß darin zum Erleben kommen, daß nicht zugleich vollziehbare Realisierungsmöglichkeiten eine Entscheidung im Subjekterleben, eine Wahl, fordern. Nicht aber — darauf kommt es an — liegt schon darin für das Erleben des betreffenden Subjekts eine willkürliche Setzung von seiner Seite, daß das Objekt des Wollens einen Gehalt des Nichtseins enthält. Faktisch »will« freilich das Subjekt diese fehlende Realität geben, aber dieser Akt ist für es selbst analog dem Vorstellen eine bestimmte (hier eben die wollende) Art und Weise, in der das Objekt in seiner Intention enthalten ist, enthält weder eine Blickrückwendung auf die Aktivität des Subjekts noch in bezug auf das Objekt (wie beim Wählen) den Gehalt des Objektversagens.

Es wird hier übrigens nützlich sein, daran zu erinnern, daß »Wollen« in dieser Untersuchung nur als gemeinsame Bezeichnung der Begehrungsseite gebraucht wurde. Hier, wo es auf den Gegensatz zum wählenden

und seiner Willkür bewußten Wollen ankommt, ist es besser, sich das Begehren oder Ersehnen einer Gegenständlichkeit als Beispiel vor Augen zu halten; um ein näheres Beispiel zu geben, enthält also das Streben eines Hungrigen nach Speise (das in seine Nähe Führenwollen, Realmachenwollen des bloß Vorgestellten) nichts von einer willkürlichen Aktivität, sondern die Speise ist in dieser Akzentuierung analog gegeben wie im bloßen, gleichgültigen Vorstellungsakt. Ein anderes Beispiel bietet etwa das Sehnen nach einer geliebten Person, das nichts von willkürlichem Selbstmachen enthält. Bei beiden Beispielen kann das Begehren sogar den Charakter unerträglichen Zwanges annehmen [1]).

Worauf es hier ankommt, ist also kurz dies: Zur eigentlich willkürlichen Setzung gehört irgendwie ein Bewußtsein um die Tatsache der Willkür. Andernfalls bleibt das Objekt Intentionsgegenstand, der sich dem Begehren und als begehrter ebenso aufdrängt wie dem Vorstellen als vorgestellter. Oder pointiert: Die Akzentuierung des Objekts kann erfolgen ohne Bewußtsein von der Akzentuierung. Nur im letzteren Falle — und das ist die gesuchte Besonderung der allgemeinen Willensakzentuierung zur Wertakzentuierung von der Willensseite her — liegt ein Werten vor, zu dem in der Tat die Unwillkürlichkeit, das nicht bewußt, absichtlich Machen, gehört.

Erst in zweiter Linie nenne ich einen Gesichtspunkt, der zur Begründung der Unwillkürlichkeit, Vorgefundenheit einer Willenswertung sich stärker aufdrängen mag, der aber doch der eben dargelegten formalen Möglichkeit des wollenden, doch nicht als willkürlich bewußten Aktes bedarf: Es ist kein Zufall, wenn ein solcher Akt bestimmte Gegenstände akzentuiert, sondern darin prägen sich (wenigstens für die niederen »vitalen« Werte gilt das) die »Bedürfnisse« des betr. Subjekts aus. Man könnte von einer objektiv vorhandenen Parallele zwischen der Beschaffenheit eines begehrten Objekts und des begehrenden Subjekts reden (z. B. ein bestimmter Organismus braucht in der Speise bestimmte chemische Verbindungen). Faktisch ist nun dies Subjekt, sein »Selbsterhaltungstrieb« und sein Wollen der dazu gehörigen Mittel, eine Setzung seiner selbst, dennoch ist hier ersichtlich, daß von dem allen zu wissen nichts nötig ist, daß sich die ganze objektiv zugrunde liegende »Parallele« z. B. dem Tier einfach als ein Begehren bestimmter Nahrungsmittel darstellt.

---

1) Natürlich sprechen wir in dieser Darlegung der Unwillkürlichkeit des zur Willensseite Gehörigen von dem, was in krasser Form: als Zwang des Begehrens, jedem geläufig ist. Daß dies Aufgedrängtwerden ein Problem bildet, wird aber erst der philosophischen Betrachtung deutlich, die das Begehren allgemein als Setzung des Subjekts erkennt.

Kurz könnte man sagen: Willensakzentuierung des objektiv Notwendigen liegt hier vor, und darin liegen die beiden Merkmale der hier gemeinten Wertkonstitution von der Willensseite: 1. nicht: bewußt willkürliches positives oder negatives Herausheben eines Objekts (z. B. Sichverschaffen bzw. Abwehr), 2. auch nicht: Zufälligkeit dieser Heraushebung, die sich nur über ihre Zufälligkeit nicht im klaren wäre, sondern faktisch Herausheben des in objektiver (nicht: erkannter) Beziehung zu diesem Subjekt stehenden Objekts [1]).

Daß dieser zweite Gesichtspunkt hier nur ergänzend (wenn auch von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis des Wertens überhaupt) ist, geht auch daraus hervor, daß einerseits selbst bewußtes Wählen ja nicht grundlos zu sein braucht, sondern im Hinblick auf die »Parallele« erfolgen kann, und daß andrerseits eine solche »Parallele« die Grundlage bilden mag auch für die »erfühlende« Anteilnahme an einer Gegenständlichkeit im Sinne des Genießens oder Verabscheuens. Bemerken wir hier, die Ausführungen über das Fühlen ergänzend, noch, daß der Gedanke, die Werte seien unwillkürlich, vorgefunden, für die Wertkonstitution durchs Fühlen nicht im selben Sinne wie für das Wollen eine Schwierigkeit, einen scheinbaren Einwand bedeutet: Wenn auch das »Erfühlen« als Subjektakt gedacht wurde, so ist es doch hier nicht so, daß das Subjekt ein im Objekt nicht Vorhandenes zu realisieren sucht, faktisch tatsächlich ins Objekt eingreift, sondern daß das Subjekt das Vorgefundene, Soseiende läßt, wie es ist, und sich nur nicht mit der theoretischen Betrachtung begnügt, sondern mit seinem tieferen Sein Anteil nimmt. Wenn dieses Anteilnehmen, soweit es tendenzlos [2]) zu denken

---

1) Man sieht hier, weswegen der »Instinkt« zweckmäßigerweise mit herangezogen wurde, daß er sogar das Verhältnis besonders klar zeigt. Sein Begehren und sein Objekt bewußt gemacht, ergibt die gemeinte Struktur des Wertens, bei dem Begehren und Begehrungsobjekt erlebt werden, nicht wie beim Instinkt vollkommen oder zum Teil unbewußt bleiben. Der Instinkt konstituiert Werte »von der Willensseite«, jedoch gehört Bewußtsein, nicht Bewußtlosigkeit zu den üblichen Bestandstücken des Wertbegriffs. In ähnlicher Weise würde auch — um das andere Extrem zu nehmen — das bewußte Willkürsetzen einer Gegenständlichkeit abstrakt als »Wert« zu bezeichnen sein, zum üblichen Begriff des letzteren gehört aber auch das Merkmal der Unwillkürlichkeit. Beide Merkmale: Bewußtheit und Unwillkürlichkeit, suchten wir so zu vereinigen, daß das Bewußtsein kein Bewußtsein der Willkürlichkeit der Setzung zu sein braucht (der Setzungsakt als solcher ist, wie jeder Akt, nicht objektiviert).

2) Die Verknüpfung beider Verhaltungsweisen untersuchen wir hier nicht (z. B. Verabscheuen verbunden mit der Tendenz zur Beseitigung des Verabscheuten). In abstrakter Weise kommen wir gleich noch auf die Einheit beider Arten von Wertkonstitution, auf die Einheit der Werte überhaupt, zurück.

ist, als eine Art von Luxus betrachtet werden kann gegenüber dem biologisch Zweckmäßigen [1]), so ist damit nicht gesagt, daß nicht selbst hier eine objektive »Parallele« den Grund der positiven oder negativen Anteilnahme abgäbe (z. B. Genießen eines Kunstwerks aus einer gewissen Subjektbeschaffenheit, dem auf objektiven Tatbeständen beruhenden »Bedürfnis« einer Epoche heraus). Wenn also dieser Gesichtspunkt der objektiven Begründetheit des Wertes für beide Arten von Wertkonstitutionen gilt, so ist doch, wie gesagt, die Ausschließung des bewußt willkürlichen Setzens eine Einwandmöglichkeit nur für die Willensseite, weil das Erfühlen das vorgefundene Objekt nicht verändert, sondern in seinem vorgefundenen, gegenwärtigen S o s e i n akzentuiert.

Uebrigens ist hier der Ort, zu bemerken, daß auch das »wollende Werten« sich wie das Erfühlen auf fertig, g e g e n w ä r t i g Seiendes richten k a n n: wenn nämlich das Sollseinselement nur darin besteht, zu einem Seienden so Stellung zu nehmen, als ob es noch einmal zu machen wäre, z. B. beim Stellungnehmen zu einem Handeln [2]).

Hier wird erst die ganze Möglichkeit sichtbar, von der Willensseite ausgehend doch zur W e r t u n g eines Seienden zu kommen: das Zukunftselement des Willens (um einen kurzen Ausdruck zu wählen) ist seinerseits nur noch ein vorgestelltes, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Seienden hiermit wird Anlaß zur Wertung. Während das Zum-Teil-Nichtsein beim Sehnen usw. im Objekt enthalten ist (z. B. die begehrte Speise als eine bloß vorgestellte, nicht gegenwärtige) ist jetzt das Objekt ein ganz gegenwärtiges; aus dem realen ist ein nur ideales Sollsein geworden, das auch von dem Wertenden in einem idealen Willensakt bejaht wird (er will jetzt nicht dies ja schon Fertige ausführen, sondern er würde gegebenenfalls so handeln wollen).

V.

Dieser dritte mögliche Ort der Werte mußte hier als zu wenig beachtet näher dargelegt werden, und, wie gesagt, konnte das Sinnvolle dieses

1) In diesem wäre noch zu unterscheiden z. B. das Erfühlen einer Gefahr und die darin virtuell enthaltene Abwehrhandlung einerseits, das wirklich ohne solche Handlung vor sich gehende Fühlen andrerseits. Das letztere ist vor allem (vielleicht n u r) im Kunstgenießen verwirklicht; nur von diesem zweiten Falle gilt die Bezeichnung »Luxus«.

2) Vermutlich gehört das m o r a l i s c h e Werten: Bejahen oder Verneinen des vorgefundenen Handelns, zum »Werten von der Willensseite«, weil der ethisch Wertende (bzw. die Gemeinschaft) prinzipiell, nicht nur im vorgefundenen Falle des a u s g e f ü h r t e n Handelns, ein gleichartiges Handeln will oder nicht will. Doch dies setzt schon eine bestimmte Auffassung dieses Einzelwertes voraus.

Ortes nur so aufgewiesen werden, daß der Verfasser seinen Standpunkt darin nahm. Er verhehlt nicht, daß er auch wirklich diesem Standpunkt zuneigt (unter der gleich zu vollziehenden Berücksichtigung des ersten Ortes), aber er weiß andrerseits, wieviel Ergänzungen durch systematische Einzeluntersuchungen und durch Widerlegung historisch aufgetretener, abweichender Standpunkte zur vollen Sicherstellung seiner Position fehlen. Abgesehen aber von diesem Sinn des nicht Endgültigen hat der Begriff der »möglichen Orte« einen dauernden systematischen Sinn: Die Werte nicht als einen zusammenhanglosen Weltbestand zu nehmen, sondern deduktiv ihre Stelle durch Ausschließung der nicht zutreffenden Stellen zu bestimmen, wäre philosophisch ideal, und hierzu gehört als erstes die Aufweisung der »möglichen« Stellen, als zweites aber würde eben die Ausschließung der faktisch nicht in Betracht kommenden nötig sein: der Schritt von den »möglichen« zu dem oder den »wirklichen« Orten. Während Ausschließung, Abgrenzung im einzelnen, zur genügenden Kennzeichnung der möglichen Wertorte schon unvermeidlich ist (so: Ausschließung der bewußten, willkürlichen Setzung und Ausschließung des nicht polaren Fühlens), bildet die Ausschließung des einen oder andern Ortes selbst nicht mehr die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit. Die Bemerkungen, die ich noch hinzufügen will, liegen schon jenseits dieser Zielsetzung, doch bleiben sie selbst in gewissem Sinne im Rahmen der »Möglichkeit«: Sie weisen nämlich die Möglichkeit auf, den ersten und dritten Ort unter einem einheitlichen Gedanken zusammenzufassen, der dann freilich zugleich den zweiten Ort ausschließt.

Ich meine hier einen Gedanken, der schon den Ausgangspunkt bildet, nämlich den der »nicht gleichgültigen Polarität«. Freilich war dieser Gedanke dort nur als vages Leitmotiv für die Auffindung von Werten gegeben; und wenn er uns diente, an zwei Stellen, im Lust-Unlust-Zustand und in erfühlenden bzw. begehrenden Akten Werte zu finden, so kann nunmehr der Versuch gemacht werden, durch schärfere Begriffsbestimmung des Leitgedankens Vereinheitlichung dieser beiden Wertgruppen bzw. Orte für Werte zu erreichen.

Diese Bestimmung kann, wie mir scheint, nur darin gefunden werden, daß alle nichtgleichgültige Polarität ein Element des Sollseins bzw. Nichtsollseins (anders ausgedrückt), eine bejahende bzw. verneinende Stellungnahme, als jenen Kern enthält, der aus bloßem Subjekt- oder Objektsein, auch sogar aus einem gleichgültigen Gegensatz wie dem von Schwarz und Weiß (der doch auch nur bloßes Objektsein ist) nichtgleichgültigen Gegensatz macht.

Die eigentliche Schwierigkeit für diese einheitliche Bestimmung, die ganz klar »Nichtgleichgültigkeit« mit »bejahender oder verneinender Stellungnahme« gleichsetzt, liegt, wie leicht zu sehen ist, in der Tatsache, daß wir glaubten, Lust und Unlust, diese Zustände, als Werte anerkennen zu müssen (denen freilich für gewöhnlich die Objektivitätsform, nicht aber der werthafte Kern der nichtgleichgültigen Polarität fehlt). Offenbar ist die Deutung der nichtgleichgültigen Polarität als Stellungnehmen ihrem Wesen nach dem Akt verhalten und nicht dem Subjektzustand angemessen, und sie läßt sich dementsprechend leicht für das erfühlende (genießende und verabscheuende) wie wollende Werten durchführen (wobei wir freilich die Frage noch beiseite lassen, wie es mit der qualitativen Mannigfaltigkeit des Genießens usw. steht). Wenn wir beide Wertakte so unterscheiden, daß der erstere polares Anteilnehmen am Seienden, der zweite am Nichtseienden (d. h. dessen Wollen oder Nichtwollen) darstellt, so läßt sich auch für den ersteren leicht der Willensgehalt (auf den jedes Sollen schließlich zurückweist) aufzeigen: Das Genießen will den Gegenstand so, wie er ist, er entspricht dem für das betreffende Gebiet (z. B. Kunst) geltenden Sollsein, und man nähert sich hier auch von seiten des Erfühlens gewissermaßen der gemeinsamen Mitte, zu der wir auch von der Willensseite, von der Stellungnahme zum noch nicht Realen, herausgelangten: dem nur idealen Sollsein, das man auch durch den Gedanken ausdrücken könnte: wäre dies (z. B. ein Kunstwerk) noch einmal zu machen, so würde ich es wieder so wollen, bzw. dies (häßliche) Kunstwerk hätte so nicht gemacht werden sollen.

Aber wie steht es demgegenüber mit dem eigentlich schwierigen Fall der Wertzustände, die jedenfalls für das Erleben keinen stellungnehmenden Akt enthalten? Sie sind nur durch philosophische Erwägungen zu jener Einheitsdeutung in Beziehung zu setzen, die den Akt des Stellungnehmens als Kern enthält, und die Frage ist eben, ob sie eine solche Beziehung tatsächlich, wenn auch nicht deren einfachem Erleben sichtbar, enthalten.

Erwägen wir zunächst, daß die Form der geschlossenen Einheit im Gegensatz zur intentionalen Gespaltenheit beim Subjekt und nur bei ihm nicht notwendig den Gehalt des Stellungnehmens (wenn auch die klare Form des Gegenüberstehens) ausschließt. Das Auszeichnende des Subjekts liegt hier darin, daß es nicht nur zu etwas objektiv von außen Dargebotenem Stellung nehmen kann, sondern — wie zu allem in seinem Kreise Befindlichen — auch zu sich selbst, sogar (fiktiv) zum Akt, in dem es Stellung zu einem Objektiven nimmt. Und während

weiterhin das Objektive als für sich Abgeschlossenes, Einheitliches zu denken die bekannten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten macht (über die wir hier nicht zu entscheiden haben), gibt es zweifellos für das Bewußtsein einheitliches, eben das Zustandserleben. Wir wissen aber endlich nicht, wie weit das Subjekt aus intentionalem Erleben einheitliches Erleben formen kann und wir können — damit schließt sich die Kette dieser formalen Betrachtungen — die Möglichkeit nicht ausschließen, daß das Subjekt Stellungnahmen zu sich selbst in der Form der Einheitserlebnisse: als Lust- und Unlustzustände, vornehmen kann [1]).

Nach Anerkennung dieser formalen Möglichkeit ist dann die eigentlich entscheidende Frage, ob Lust und Unlust, bei denen wir hier ebenfalls noch von qualitativen Nuancierungen absehen, wirklich ein solches Stellungnehmen für den reflektierenden Blick erkennen lassen. Mir scheint nun, daß die Betrachtung der Unlust einen solchen Gehalt sicher enthält. Das ist kein einfaches Sein des Subjekts, wie wir es uns für die Gefühlsseite z. B. als bloße Erregung dachten, oder wie es für die Aktseite eben der Akt als solcher darstellt, es ist kein Sein, dessen Beharren für das Subjekt gleichgültig wäre, sondern in diesem Erlebnis selbst liegt die Tendenz der Beendigung, es liegt darin jene Verschiedenheit vom bloßen Sein, die nur als Stellungnahme des Subjekts zu diesem seinem Zustand zu beschreiben ist und wobei die Aufhebung der intentionalen Gespaltenheit eben die Einheitlichkeit des Unlustzustandes, die vorhin beschriebene formale Abweichung vom gewöhnlichen Stellungnehmen, darstellt.

Weniger sichtbar ist, wie mir scheint, das Stellungnehmen bei den Lustzuständen. Dennoch wird die Vergleichung einer z. B. bloßen Gefühls»erregung« (die natürlich dann streng ohne Lust- oder Unlustbeimischung zu denken ist) und eines Lustzustandes auch erkennen lassen, daß der letztere sein Plus in einem (zuständlichen) Stellungnehmen des Subjekts zu seinem jetzigen Zustand hat. Die Tendenz, in diesem Zustand zu beharren, ist hier nicht so stark wie die Tendenz zur Beendigung bei der Unlust, vielleicht ist sie als auf die Zukunft ge-

1) Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß die (polar) »erfühlende« Stellungnahme zu Objekten selbst — soweit sie eben Lust und Unlust enthält — auf einer solchen Stellungnahme des (etwa von Objekten affizierten) Subjekts zu sich selbst beruht. Dann würde das Auszeichnende, das die Einreihung von Genießen und Verabscheuen in die jetzige Betrachtung so viel leichter macht, nur darin bestehen, daß bei Stellungnahme zu anderen Objekten (nicht zum Subjekt selbst als »Gegenstand« der Stellungnahme) auch die klare Form des Stellungnehmens: die intentionale Gespaltenheit, sichtbar bleibt.

richtet gar nicht vorhanden, weil das Subjekt eben sich dem jetzt bejahten Sein hingibt, aber gerade dieser Charakter des nicht bloßen Zustands-Soseins, der Charakter des jetzt begrüßten, gewollten Soseins scheidet doch die Lust von gleichgültigen Gefühlszuständen. Wo aber solche Erlebnisse, die Beharren der Lust oder Erstreben der Lust wirklich wollen, auftreten, sind sie der explizit gewordene Ausdruck dieses in der Lust selbst erlebten positiven Stellungnahme-Charakters.

Wir finden also als eigentlichen Gehalt aller Werte das Stellungnehmen des Subjekts und zwar entweder als bloß erlebtes (nicht intentional gespaltenes) Stellungnehmen zu dem eigenen Sein oder als Stellungnehmen zu Objekten, die nicht zum eigenen Sein gehören, und zwar entweder zu deren Wirklichsein oder zu ihrem Wirklichwerden, und wir lassen unentschieden, wieweit ein solches Verhalten zu den Objekten in Wahrheit fundiert sei im Stellungnehmen des Subjekts zu sich selbst (s. die vorige Anmerkung).

Wenn so der erste und dritte Ort durch den Gedanken der nichtgleichgültigen Polarität als des Stellungnehmens (von der Seite des Subjekts gesehen) oder des Sollseins bzw. Nichtsollseins (von der Seite des Objekts gesehen) zu einer Einheit zusammengefaßt werden, so scheint andrerseits die Ausschließung des zweiten Ortes sich für diese Auffassung von selbst zu verstehen (doch vgl. die Anm. unten): Wie sollte das bloße objektive Sein ein Stellungnehmen in sich enthalten können? Ich glaube, daß eigentlich dies der Gedanke ist, der manchen Kritikern z. B. die Schelersche Lehre von der Objektivität der Werte als geradezu absurd erscheinen läßt: Enthalten die Werte wirklich als Kern ein Sollsein, so können sie sich im bloßen Sein, wie es das Objekt darstellt, nicht finden [1]).

1) Interessant ist der umgekehrte Schluß Rickerts: Weil dies Sollsein (»Gelten«) in den Werten steckt, müssen sie »unwirklich« sein (System I S. 116). Seine Lösung besteht darin, für die Werte, die er doch nur als objektiv auffassen zu können glaubt, ein besonderes objektives Reich des »Unwirklichen«, das nicht »ist«, sondern »gilt«, zu behaupten. Eine weitere Verständlichmachung — das gilt auch für Scheler — ist dann nicht mehr möglich, sondern — auf meine Formel gebracht — nur die Behauptung, die Tatsachen erzwängen eben die Annahme, es gebe einen Bezirk des objektiven Seins, der doch Sollsein enthält. Ich glaube, daß sozusagen die Verlegung des Sollseins an seinen uns allein verständlichen Ort: den Willen des Subjekts, wenn man damit (wie ich glaube) auskommt, schon methodisch bei weitem vorzuziehen ist. — Es ist durchaus konsequent und für die neueste Objektivitätstheorie der Werte kennzeichnend, daß N. Hartmann die »Seinsweise« der Werte selbst für »irrational« erklärt, für »besser zugänglich« dagegen das Seinsollen (Ethik S. 195). Für ihn liegt (ähnlich wie bei Rickert) die Lösung unserer Schwierigkeit darin, daß die ersteren »ideales« Sein haben, hingegen das Seinsollen die Beziehung

Dies also wäre der »mögliche« einheitliche Ort der Werte im Sinne dieser Schlußbemerkungen: Ihr Gehalt an Sollsein weist auf den Willen oder das Stellungnehmen willensmäßiger Art (auch Instinkt!) des Subjekts zurück. Um so stärker ist hier aber zu betonen, daß das Stellungnehmen ein intentionales Verhalten ist und daß sich so der andere Charakter der Werte erklärt (die Versuchung, den Ort 2 in Anspruch zu nehmen, wie es Scheler und andere tun, liegt hier): ihr Vorgefundensein, aber was die gewöhnlich so genannten Werte (im Gegensatz zu den Gefühlszuständen) angeht, erklärt durch »Akzentuieren«, durch willentliches, aber nicht bewußt willkürliches Hervorheben von Objekten in bejahender oder verneinender Art. Werte mit allseitig ausgeprägten Kennzeichen (d. h. die Werte von Ort 3) würden vom Objekt aufgedrängte und an ihm erlebte Setzungen des Willens sein.

Eine Bemerkung aber, eine Hindeutung nur, sei zum Schluß hinzugefügt, um nach einer wichtigen Seite hin diese Auffassung noch näher zu kennzeichnen. Dem letzten Verhalten nach würde es nur zwei qualitativ abweichende Wertungen geben, die bejahende und verneinende Stellungnahme, die so gewiß keine Nuancierungen zuläßt, wie mein Wollen oder Nichtwollen, diese positive oder negative Beziehung zum Gegenstand, nicht nuanciert zu denken ist. Damit ist aber gar nicht gesagt, daß dieser letzte Kern nun immer gleichmäßig und gesondert erlebt wäre. Er ist, wie besonders die Untersuchung der Gefühlszustände zeigte, nur abstrakt herauszustellen, und zwar aufsteigend von der deutlichen Sichtbarkeit bei willenskonstituierten Werten bis zu den Zuständen, wo das Sollsein gar nicht eigentlich erlebt ist. Lust und Unlust sind nur »Hauptrichtungen«, nur der letzte philosophische Kern in qualitativ jeweilig besonderen Einheitserlebnissen, und dasselbe gilt für die parallelen intentionalen Verhaltungsweisen des Genießens und Verabscheuens; hierbei erinnern wir uns daran, daß die Existenz nur erfühlender Verhaltungsweisen (ohne die Wertpolarität) für möglich erklärt wurde und (wie nichtintentionale und nichtpolare Gefühlszustände) mit zur konkreten Konstitution eines besonderen Wertgebietes und -Objektes beitragen mögen (vgl. S. 335 f.). Dies zu untersuchen unter Berücksichtigung des besonderen Objektgebiets und des Gedankens der jeweiligen »Parallele« (S. 341), würde die Aufgabe der speziellen Wertlehre sein.

zum Realen herstellen soll, also in der Spaltung des Seins in zwei grundverschiedene Arten. Eine letzte systematische Durchdenkung dieser Probleme geht über den Rahmen dieser »Orts«untersuchung hinaus.

FICHTES KONKRETE ETHIK IM LICHTE DES MODERNEN TRANSCENDENTALISMUS[1].

VON

NIKOLAI LOSSKIJ (PETERSBURG, z. Z. PRAG).

Die konkrete Ethik ist eine brennende Aufgabe des philosophischen Schaffens, die von einer Lösung noch weit entfernt ist. Diese Tatsache allein würde bereits dem Buch von Georg Gurwitsch, das der Lehre J. G. Fichtes, des Begründers der auf eine konkrete Ethik gerichteten Philosophie, gewidmet ist, außerordentlichen Wert verleihen. Berücksichtigt man aber noch, daß Gurwitsch wie kaum ein Fichte-Forscher sonst dessen Werke einer überaus gründlichen Durcharbeitung unterzogen hat, daß er ferner die gesamte Fichte-Literatur sowie den deutschen nachkantischen metaphysischen Idealismus bis in die Einzelheiten hinein beherrscht; weiß man endlich die auf Grund dieses vielseitigen Wissens durchgeführten scharfsinnigen Analysen der Fichteschen Gedanken voll zu würdigen, — so wird man nicht umhin können, dies Buch unter die hervorragendsten Werke gleicher Forschungsrichtung einzureihen.

Gurwitsch unterscheidet in der philosophischen Entwicklung Fichtes, und zwar insbesondere in der Entwicklung der Idee der Sittlichkeit in dessen System drei Stufen: 1. den panlogistischen Moralismus, 2. den irrationalistisch-romantischen Moralismus, 3. den reinen sittlichen Spiritualismus. Trotz der tiefen Unterschiede sind diese drei Phasen vom einheitlichen Geiste des Transzendentalismus durchdrungen.

Das Wesen der Transzendentalphilosophie wird von Gurwitsch in folgender Weise gekennzeichnet. Transzendental ist die Auffassung, die die Erkenntnis als unendliche Aufgabe begreift, und zwar als unendliche

1) Zu dem Buche von Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen, 1924 bei J. C. B. Mohr (Siebeck).

darum, weil der systemhafte Logos nach jeder Richtung hin in die ihm fremde heterogene Sphäre des Irrationalen eingebettet ist, welche Sphäre er niemals völlig durchdringen kann. Die Unendlichkeit des Erkenntnisprozesses weist über seine eigenen Grenzen hinaus, weist auf die Sphäre hin, die ihn selbst erst begründet, eben auf die Sphäre des »übergegenständlichen Logos«, der »theoretischen Vernunft an sich« oder des »reinen logischen Seins«. Diese Sphäre des Logos in seinem »an sich« stellt ein Gebiet dar, das »von den Erzeugnissen der Erkenntnis abgeschieden« ist — ein »schlechthin Ontologisches, Transobjektives«, »über die Korrelation von Subjekt und Objekt Erhobenes und von ihr Unabhängiges«. Und diesem transobjektiven systemhaften Logos steht das ihm durchaus fremde Prinzip des Irrationalen gegenüber. Die beiden Prinzipien — der Logos und das Irrationale — können nur begriffen werden als die zwei Disjunktionsglieder eines noch höheren Prinzips, nämlich des überdisjunktiven Absoluten. Von diesem aber kann nichts ausgesagt werden, es sei denn eben dies, daß es prädikatlos ist; das bedeutet also, daß nur eine »negative Theologie des Absoluten« möglich ist. (S. 4—7.)

»Das Pathos der Unendlichkeit«, das der Transzendentalphilosophie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie eigen ist, bleibt für sie auch auf ethischem Gebiete bestehen: sie betrachtet die sittliche Aufgabe als eine unendliche. Sie faßt die Sphäre der sittlichen Reinheit als eine alogisch-irrationale, die dem Logos gegenüber völlig heterogen ist. Diese Sphäre ist autonom, nicht in dem Sinne, daß in ihr Selbstgesetzgebung herrschte — im Alogischen gibt es keine Gesetze —, sondern nur in dem, daß sie selbstständig ist. Und gerade weil die sittliche positive Unendlichkeit weder systematisch noch gesetzmäßig ist, ist überhaupt eine konkrete, auf die einzelne Tat anwendbare Ethik möglich. Der eidetische Ort für eine solche selbständige und transzendentale Ethik kann allein durch die Transzendentalphilosophie aufgewiesen werden, die den im Irrationalen eingebetteten Logos für nicht allmächtig und nicht allumfassend erklärt: wäre er allumfassend, so könnte es kein selbständiges alogisches Reich der sittlichen Reinheit geben. Der »hiatus irrationalis« umgreift von überall her die Sphäre des Logos: so steht diesem das alogische Gebiet des Ethos, das Reich des Geistes gegenüber. (S. 65 f., 70).

Diese selbständigen Sphären liegen beide jenseits der Korrelation von Subjekt und Objekt. Der Logos, als übergegenständliches, transobjektives reines Sein, ist über die Erkenntniskorrelation von Subjekt und Objekt erhaben. Der Geist seinerseits steht jenseits der sittlichen Korrelation

von Subjekt und Objekt: er ist die »überichliche«, transsubjektive reine schöpferische Aktivität (S. 137).

Dies sind nach Gurwitsch die wesentlichen Züge der konsequent entwickelten Transzendentalphilosophie, in der das Transzendentale als solches das vermittelnde Glied zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, zwischen dem Idealismus und dem Realismus darstellt, weshalb sich die Transzendentalphilosophie eben als t r a n s z e n d e n t a l e r I d e a l r e a l i s m u s erweist (S. 5).

Die Entfaltung dieser Philosophie im Denken Fichtes zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten (der bis zum Atheismusstreit reicht) ist das Absolute noch nicht gefunden: das Absolute wird zunächst mit dem Ich, mit der Tathandlung identifiziert, so daß das erste System Fichtes eine besondere Abart des subjektiven Idealismus darstellt. Darum können sich hier der Logos und das Ethos nicht als letzte Weltelemente, als selbständige Glieder der Grunddisjunktion gegenüberstehen. Das eine Element ist dem andern untergeordnet, und zwar — der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft gemäß — der Logos dem Ethos. Dieser Moralismus Fichtes in der ersten Phase seines Denkens führt aber, so paradox dies auch scheinen mag, zum Verlust des selbständigen alogischen sittlichen Prinzips: wird es doch selbst zum obersten Deduktionsprinzip eines logischen Systems. So wird es intellektualisiert (S. 66 f.), die praktische Aktivität selbst wird »begriffen und in logischer Weise deduziert« (S. 87). Der Moralismus Fichtes schlägt also in einen spekulativen Intellektualismus um, der mit dem Panlogismus eng verwandt ist. Dies führt in der Lehre von der Sittlichkeit mit Notwendigkeit zu einem ethischen Formalismus.

Der zweite Abschnitt in der Entfaltung des Fichteschen Denkens (die Zeit des Atheismusstreits bis 1800) wird von Gurwitsch als die Phase eines irrationalistisch-romantischen Moralismus aufgefaßt. Hier ist Fichte bereits zu einem höheren Prinzip, als es das Ich darstellte, vorgedrungen; es steckt jenseits der Subjekt-Objekt-Korrelation und wird von Fichte als das all-eine Leben gedeutet. Vom subjektiven Idealismus befreit, gelangt er so zu einem ethischen Pantheismus, dessen Tendenz dahin geht, die Ethik in eine Religion des Lebens aufzulösen (S. 118). Für diesen Pantheismus ist aber die Religion nur ein undifferenziertes Erleben des Alls. So droht der Moralismus in sein Gegenteil, in einen Naturalismus umzuschlagen. Für die Selbständigkeit des Ethos ist also die Erniedrigung und Negation des Logos nicht minder gefahrvoll als der Intellektualismus (S. 122).

Die dritte Phase der Fichteschen Philosophie beginnt mit der Wissenschaftslehre von 1801 und findet in der Wissenschaftslehre von 1804 eine besonders klare theoretische Formulierung. Hier hat Fichte das Wahrhaft-Absolute erreicht, das durch keinerlei Prädikate bestimmbar ist, von dem Fichte sagt: »Wir begreifen nur, daß wir es nie begreifen werden.« Der Uebergang vom Absoluten zur Welt wird gedacht als Resultat einer Disjunktion des Absoluten in reines, in sich selbst ruhendes Sein, den Logos, einerseits und in materiale Freiheit, den Geist, andererseits. Nicht nur der Geist, — auch der Logos ist k o n k r e t - i d e e l l, da er die Einheit von Verstand und Vernunft (S. 158), die Synthese von Dialektik und Intuition, das System der unendlichen spekulativen Kategorien (S. 138) darstellt.

Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich ohne Selbstbestimmung, d. h. ohne Selbstbewußtsein nicht vollziehen, Selbstbewußtsein aber ist nicht anders als in Gestalt eines individuellen Ich möglich. Deshalb spaltet sich im Schaffensakt der Geist in eine Mannigfaltigkeit metaphysischer Ich-Individualitäten (S. 206). Deren freie Selbstbestimmung ist nur innerhalb des freien Ganzen, »innerhalb des Universums der Freiheit« (S. 141 f.), des organischen Systemganzen der konkreten Individuen möglich — so fordert es das sittliche Ideal —, und die Möglichkeit dieses Ganzen ist ihrerseits durch die noch höhere, überbewußte lebendige Schicht des transsubjektiven Geistes begründet (S. 186).

Die höchste Sphäre des Sittlichen, d. h. der transsubjektive schöpferische Geist als die Idee der Sittlichkeit (S. 214) ist vom Logos völlig unberührt. Im Schaffensakt jedoch tritt der Geist in Beziehung zur Mannigfaltigkeit der freien, sich selbst bestimmenden individuellen Iche, die eine Gemeinde, e i n S y s t e m von Ichen bilden, d. h. etwas, das bereits das Produkt einer Gliederung nach Begriffen darstellt (S. 300 f.). Hier haben wir es bereits mit einer Verbindung des Irrational-Sittlichen und des Logischen zu tun. Die rein qualitative sittliche Unendlichkeit des schöpferischen geistigen Stromes vermag sich hier nicht völlig frei zu ergießen, ist in ihrer ganzen Fülle hier nicht mehr vorhanden. Deshalb steht zwischen der sittlichen Tätigkeit der empirischen individuellen Subjekte und dem transsubjektiven Geiste als der Idee der Sittlichkeit ein vermittelndes Glied: das die Idee der Sittlichkeit gleichsam verminderndes S c h e m a des vom materialen geistigen Strom gebildeten alogischen, qualitativen, systemlosen Kontinuums — das I d e a l, ein Grenzwert der qualitativ-quantitativen sittlich-positiven Unendlichkeit. Es ist dies

also bereits ein teilweise quantitatives systematisches Ganzes (S. 275).

Das Ideal als »Schematismus« des Geistes ist also ein Bindeglied zwischen dem reinen Strome des Geistes und der empirischen Wirklichkeit oder genauer den diese Wirklichkeit durchdringenden Werten (S. 276). Denn das Ideal stellt einen »übergegensätzlichen Maßstab« der sittlichen Werte dar (S. 277), die ihrerseits »an Gütern haften können«. So führt der Weg vom reinen sittlichen Geiste zur empirischen Wirklichkeit über drei Schichten des apriorisch-Sittlichen hinab. Es sind dies: 1. »Die unmittelbare Materialität der konkreten Erfülltheit des reinen geistigen Stromes an sich selbst«; 2. »der Schematismus dieser unmittelbaren Materialität im Ideal«; 3. »die auf dem Ideal als Maßstab fundierte Wertsphäre« (S. 300). Diesen drei apriorischen Schichten der sittlichen Reinheit entsprechen drei apriorische Schichten der logischen Reinheit: 1. Der transobjektive Logos; 2. der urbildliche, transzendente Gegenstand; 3. die Wahrheitswelt.

Nach unten hinabsteigend stoßen wir auf eine immer größere Annäherung, ein immer stärkeres Ineinanderwachsen des ethischen und des logischen Prinzips. Der Logos und der Geist sind völlig autonom und einander fremd. Dem urbildlichen transzendenten Gegenstand haftet bereits eine gewisse Subjektivität an, während das Ideal als ein System alogischer Inhalte bereits bis zu einem gewissen Grade logisiert ist. Die »Wahrheitswelt« endlich ist in noch höherem Maße »subjektbetroffen« und entsprechend enthalten die sittlichen Werte, die die Fähigkeit besitzen, an Gütern haften zu können, mehr intellektuelle Momente als das Ideal (S. 69 f.).

Noch tiefer unten, in dem mit der empirischen Wirklichkeit unmittelbar verbundenen Gebiet, z. B. in der transzendental-psychologischen Sphäre findet man eine noch größere Annäherung zwischen dem immanenten theoretischen Sinn und dem sittlichen Sollen (S. 70). Während also bei diesem Niedersteigen das Logische, das Systematische, das Gesetzmäßige zunimmt, das Quantitative sich immer mehr an die Stelle des Qualitativen vordrängt, nimmt die schöpferische Fülle des Geistes immer mehr ab. Von hier aus wird es verständlich, daß in der empirischen Wirklichkeit das höchste sittliche Prinzip der rein qualitativen »ewigen Lebendigkeit« des Geistes nicht realisierbar ist, und daß sogar das Ideal, obgleich es selbst nur ein verblaßtes Schema des Geistes darstellt, im Empirischen nicht völlig verwirklicht werden kann (S. 370).

Jeder sittliche Akt bedeutet jedoch in gewisser Weise die Berührung

der empirischen Wirklichkeit mit der Sphäre des reinen Geistes: von einer sittlichen Handlung kann nur dann die Rede sein, wenn das wirkende empirische Subjekt sich zum Mit-Vollzuge der schöpferischen Aktivität des Geistes erhebt, derart, daß im Geist sich die Immanenz des Subjekts und im Subjekt die Immanenz des Geistes offenbart (S. 198). In solchen Handlungen wird das Subjekt, das empirische Individuum durch das freie Leben des Geistes bestimmt und in die »transpersonale Gemeinschaftsganzheit« einbezogen (S. 293).

Was den Freiheitsbegriff betrifft, so findet Gurwitsch bei Fichte drei verschiedene Bedeutungen desselben: 1. Die materiale Freiheit, 2. die formale Freiheit und 3. die sittliche Freiheit. Die materiale Freiheit ist die absolute schöpferische Aktivität des transsubjektiven Geistes. Die formale Freiheit ist die dem Bewußtsein immanente Freiheit einer beliebigen Selbstbestimmung und Reflexion. Die sittliche Freiheit ist »die Aufhebung der formalen Freiheit und ihre Bestimmung durch die materiale Freiheit des Geistes« (S. 211).

Zieht man den materialen, konkret-individuellen Charakter der schöpferischen Geistes-Aktivität in Betracht, so ist es ohne weiteres klar, daß die sittliche Betätigung eines jeglichen Subjekts ebenfalls einen streng individuellen Charakter trägt, wobei unter »individuell« das nicht nur unwiederholbare, sondern auch unersetzbare konkret-individuelle Eine zu verstehen ist (S. 223 f.). Dieser konkret-individuelle Charakter der sittlichen Akte kommt bei Fichte besonders deutlich in seinen treffenden Formeln zum Ausdruck: »Handle wie Niemand!« (wie kein anderer), »Attendiere auf Dich!« usw. Hier ist der sittliche Formalismus und die abstrakte Ethik durch die Lehre vom sittlichen a priori überwunden, welches a priori ein konkret-materiales ist und nichts mit abstrakter Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit zu tun hat. Eine solche konkrete Ethik schließt jeden sittlichen Traditionalismus und jegliche Vergegenständlichung des Ethos aus: kein einziger Teil der empirischen Wirklichkeit kann nach Gurwitsch zum Kriterium der Sittlichkeit erhoben werden (S. 341). Die qualitativ-quantitative Unendlichkeit, die sich zuhöchst im Ideal verkörpert, offenbart sich im Empirischen im Schaffen von immer neuen und neuen Lebensformen, im Wechsel und in der Aufeinanderfolge der historischen »Weltalter« (S. 369).

Diese letzte Phase des Fichteschen Denkens wird von Gurwitsch als reiner sittlicher Spiritualismus gekennzeichnet, der die Idee der Sittlichkeit endgültig vom Intellektualismus befreit und ihre autonome Selb-

ständigkeit dem Absoluten und der Religion gegenüber bewahrt und begründet (S. 213). Dieses System verwirklicht die Synthese des Individualismus und des Universalismus, genauer des Personalismus und des Transpersonalismus (S. 375).

Das Buch Gurwitschs enthält eine Reihe wertvoller Gedanken, wie dies bereits aus dem oben Dargelegten zu ersehen ist. Ich hebe hier nur einige besonders hervor. Bei der Analyse der ersten Phase der Fichteschen Philosophie wird in geistreicher Weise gezeigt, warum der Versuch Fichtes, ein System des ethischen Idealismus aufzurichten, gescheitert ist und notwendig scheitern mußte. Das Verständnis des Entwicklungsganges der Fichteschen Gedanken wird sehr gefördert durch die Heraushebung der zweiten, mittleren Phase als einer besonderen Periode in seinem Denken, deren Gehalt treffend als romantisch-irrationalistische Lebensphilosophie charakterisiert wird. Aufmerksamkeit verdienen auch die Hinweise Gurwitschs darauf, daß für den Begriff des Individuellen nicht nur die Unwiederholbarkeit, sondern auch die Unersetzbarkeit (und zwar im Apriorischen selbst) wesentlich ist. Besonders wertvoll ist aber die Aufmerksamkeit, die Gurwitsch dem Problem des Konkret-Ideellen überhaupt widmet.

Bereits die griechische Philosophie kannte selbstverständlich konkret-ideelle Prinzipien. Diese waren jedoch noch nicht begrifflich erfaßt und ihre besondere Eigenart im Vergleich zu den abstrakt-ideellen Prinzipien war noch nicht bewußt geworden. So haben z. B. die Begriffe der Seele und des Demiurg bei Plato keine adäquate Fassung erhalten.

Die russische Philosophie der Gegenwart wendet ihre Aufmerksamkeit besonders den konkret-ideellen Grundlagen der Welt zu und nutzt sie nicht nur systematisch aus, sondern zeigt auch in historischen Analysen, welche Rolle sie in den philosophischen Lehren der vergangenen Jahrhunderte gespielt haben. So hat vor einigen Jahren Iwan Iljin von diesem Gesichtspunkt aus Hegel erforscht und die Ergebnisse dieser Erforschung in dem wertvollen Buch »Die Philosophie Hegels als konkrete Lehre von Gott und Mensch« (2 Bde., Moskau 1917, russisch) niedergelegt. Nun zeigt auch Gurwitsch, ebenfalls ein Vertreter der russischen Philosophie, in seinem Fichte-Buch, daß der Logos im Fichteschen System als konkretes Prinzip verstanden werden muß, — als Synthese von Dialektik und Intuition, als Einheit von Verstand und Vernunft. In gleicher Weise faßt er das Ethos als konkrete sittliche Idee.

Bei aller Anerkennung, die ich dem hervorragenden Buche Gurwitschs

zollen muß, kann ich jedoch in vielem mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Zunächst einige Worte über seine Interpretation der Fichteschen Philosophie.

In bezug auf die dritte Phase dieser Philosophie ist es überaus wichtig festzustellen, ob man es hier mit einem pantheistischen System zu tun hat oder nicht. Gurwitsch teilt nicht die Meinung jener Forscher, die, wie z. B. N. Hartmann, in der Wissenschaftslehre von 1804 pantheistische Züge finden. Gurwitsch argumentiert folgendermaßen: »das reine Sein«, »die theoretische Vernunft an sich« setzt ein ihr entgegengesetztes Prinzip, das Irrationale, voraus; daraus folgt aber, daß diese Vernunft (der Logos) zur Sphäre des Disjungierten, des Gespaltenen gehört, daß sie also nicht das Absolute ist, sondern nur eine »Erscheinung des Absoluten«. Gurwitsch beruft sich auf diese These Fichtes, um zu beweisen, daß hier kein Pantheismus vorliegt. Darauf muß aber erwidert werden, daß Fichte zwar tatsächlich von der Wissenschaftslehre von 1801 an zum Begriff des Wahrhaft-Absoluten, des überweltlichen Prinzips, gelangt war, daß jedoch eine solche Konzeption nicht ohne weiteres ein philosophisches System vom Pantheismus abzugrenzen vermag. So kennt z. B. auch die »Kategorienlehre« Ed. v. Hartmanns das Wahrhaft-Absolute als Thema der »negativen Theologie«, und doch ist das System Ed. v. Hartmanns ein offenkundiger Pantheismus, der sich auch bewußt ist, dies zu sein. Um die Frage zu lösen, ob wir es mit einem Pantheismus zu tun haben oder nicht, muß man sich Rechenschaft darüber geben, wie das betreffende System sich das Verhältnis zwischen dem Absoluten und der Welt denkt, und welche Schranken es zwischen ihnen setzt. Für Fichte stellt sich der Uebergang vom Absoluten zu den obersten Weltprinzipien, dem Logischen und dem Irrationalen, als eine Spaltung des Absoluten dar; darum faßt er auch die Welt als eine »Erscheinung des Absoluten«, jedoch nicht in dem Sinne, wie der orthodoxe Christ die Wesen der Welt als »Geschöpfe« Gottes ansieht, in denen sich die göttliche Natur nur soweit widerspiegelt, als sie nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sind, — sondern nur in dem Sinne, daß die Welt als eine »Selbstmodifikation des Absoluten« erscheint.

Nach der Darstellung von Gurwitsch stehen bei Fichte auf der höchsten Stufe der Welt zwei Prinzipien abgesondert einander gegenüber — der Logos und der Geist (Ethos), von denen das letztere weder personalen noch impersonalen, sondern transpersonalen Charakter trägt. Finden sich wirklich diese Ideen bei Fichte? — In der dritten Phase seiner Philosophie setzt Fichte in der Tat zwischen dem Absoluten und den niederen Welt-

stufen ein Prinzip von einheitlichem, unpersönlichem Ganzheitscharakter; das er »Wahrheit an sich selbst« (Wissenschaftslehre 1804) oder »absolute Vernunft« (Anweisung 1806) oder »absolutes Wissen« (Wissenschaftslehre im allg. Umr. 1810) oder auch »absolute Erscheinung« (Transz. Log. 1812) nennt. Unter allen diesen Namen birgt sich freilich ein Prinzip, das in der Bedeutung des Logos in seinem Ganzheitsaspekt genommen wird und das die Aufgabe hat, die irrationalen Gehalte zu formen. Was aber den Geist, das Ethos betrifft, das auf der höchsten Weltstufe neben dem Logos als besonderes und selbständiges Prinzip stehen soll, so wird eine solche Lehre wohl kaum bei Fichte zu finden sein. Ich bestehe nicht darauf, daß die gesamte Lehre von den beiden überpersönlichen Ganzheitsprinzipien von Gurwitsch in das Fichtesche System nur hineininterpretiert worden ist. Um dies zu beweisen, müßte man sich erneut der von Gurwitsch geleisteten enormen Arbeit unterziehen, alle Werke Fichtes von 1801 an nach dieser Richtung zu untersuchen. Für die Ziele meiner Kritik ist jedoch die Lösung dieses philosophiegeschichtlichen Problems keineswegs erforderlich. Das Buch von Gurwitsch ist nicht bloß eine historische Untersuchung; es stellt sich die Aufgabe, eine systematische Auffassung der Weltstruktur zu entwickeln, die sich als höchste positive Leistung der Transzendentalphilosophie (namentlich in ihrer Bedeutung für die konkrete Ethik) bewähren könnte. Ich unterziehe daher im folgenden die im Buche dargelegte transzendentalphilosophische Weltkonzeption einer Kritik, unabhängig davon, ob sie nun von Fichte oder von Gurwitsch herstammt.

Beginnen wir mit der Frage der Sonderung, des selbständigen Bestehens des Logos sowohl wie des Ethos (ein unpersönliches, wenn auch überpersönliches Prinzip »Geist« zu nennen, fällt mir schwer). Diese Sonderung bewirkt, daß das Logische als bloß Logisches verstanden wird, d. h. als Bedingung bloß der Erkennbarkeit der Gegenstände, wodurch eine Objektssphäre für die Erkenntnis in der Weise gesetzt wird, daß die Objekte nur innerhalb der Erkenntnis bestehen und die Erkenntnis selbst ausmachen. Da ferner diese Objekte eine Verbindung logischer und irrationaler Momente darstellen, welch letztere vom Logos niemals völlig durchdrungen, der Erkenntnis niemals gegeben werden können, so sind diese Objekte immer nur aufgegeben: sie sind für die Erkenntnis unendliche, nie zu Ende geführte Aufgaben, vorläufige Antworten, die neue Fragen in sich bergen.

Solche Objekte bilden also die Welt, die die Transzendentalphilosophie

im Geiste eines intellektualistischen Idealismus denkt. Die Objekte dieser Welt haben keine lebendige schöpferische Aktivität. Daß die moderne Transzendentalphilosophie sich am Intuitivismus orientiert (wie dies z. B. im Aufsatz W. Sesemanns: Der Platonismus, Plotin und die Gegenwart, russischer Logos 1925, Heft I, und auch im Buche Gurwitschs der Fall ist), ändert nichts an dieser Tatsache: der Gegenstand wird zwar dadurch in bestimmter Weise in ein über den Bereich des menschlichen Denkens hinausführendes Gebiet erhoben, erhält aber damit noch keine Lebendigkeit. Darum kann sich der Transzendentalphilosoph mit einer solchen Welt nur innerhalb der Grenzen der Erkenntnistheorie begnügen. An die Probleme der konkreten Ethik herantretend, wobei man ja von der lebendigen schöpferischen Tätigkeit unter keinen Umständen absehen kann, muß der Philosoph ein Gebiet auffinden, das nicht bloß eine »nicht zu Ende geführte Aufgabe« der Erkenntnis wäre. Wo findet nun Gurwitsch jenes lebendige Sein, das für den Aufbau der konkreten Ethik unentbehrlich ist? — Er findet es im Bereiche des irrationalen, alogischen Ethos (des Geistes). Dieses Weltreich faßt Gurwitsch im Sinne eines alogischen Realismus. So enthält also die Transzendentalphilosophie nach der Auffassung von Gurwitsch zwei Richtungen: den intellektualistischen Idealismus und den alogischen Realismus. Diese beiden Aspekte der Transzendentalphilosophie beziehen sich auf die beiden Weltsphären, die auf der höchsten Stufe völlig voneinander abgesondert sind und darum keinen personalen Charakter haben können: denn der Logos ist ja an sich ein totes System ohne einen Funken schöpferischen Lebens, das Ethos aber ist wohl ein schöpferischer Strom, der jedoch, vom Logos völlig unberührt, eines einheitlichen Beziehungszentrums ermangelt und also ebenfalls kein persönliches Sein besitzt.

Bei dieser Sonderung von Logos und Ethos kann nicht stehen geblieben werden: um die Welt, in der wir leben und wirken, zu begreifen, muß gezeigt werden können, wie der Logos und das Ethos sich einander nähern. Die Stufen einer solchen Annäherung sind im Buche Gurwitschs kunstvoll dargestellt, in transzendentaler Interpretation jedoch können sie sich, wie Wasser und Oel, nicht nur nicht ineinander auflösen, sondern überhaupt kein Ganzes ergeben, das die Erfassung des lebendigen Seins ermöglichen würde.

Jede dem wirklichen Leben, z. B. der Geschichte entnommene schöpferische Handlung wird ja von lebendigen Subjekten vollzogen, soweit sie

Glieder eines systematischen Ganzen sind, etwa der Gesellschaft, des Staates usw. So sind sie aber zugleich logisch geformte Objekte, d. h. Produkte der Erkenntnis, nicht lebendige schöpferische Täter, sondern Elemente eines Systems von intellektualistisch-idealistischem Bau. Wenn mir hier eingewandt wird, daß die von der Erkenntnis gesetzten Objekte nicht etwa von den subjektiv-psychischen Akten der menschlichen Erkenntnis gesetzt werden, wenn ich daran erinnert werde, daß für die »primären Objekte« die Subjekt-Objekt-Koordination gilt, so können doch diese elementaren Einsichten des Intuitivismus hier nicht helfen: wie hoch auch die Sphäre, in die wir die Erkenntnisobjekte erheben, über dem menschlichen Bewußtsein stehen mag, — diese Objekte gehören als logisch-sytematisch geformte der Theorie gemäß dennoch zum Gebiet der Erkenntnis und nicht zu dem des schöpferisch-tätigen Seins.

Der Transzendentalphilosoph könnte vielleicht glauben, daß meine Einwände nur erkenntnistheoretischer Art seien, d. h. daß ich die Frage aufwerfe, auf welchem Wege ihm denn die Erfassung des schöpferischen Seins möglich sei. So hatte mich offenbar Gurwitsch verstanden, als er nach meinem Referat über sein Buch mir zur Antwort gab, für mich erschöpfe sich die Erkenntnis in der theoretischen Intuition, während er neben dieser noch andere Erfassungsweisen kenne, z. B. die Willensschau (das »Sehen« im Akte des reinen Willens selbst), auf die er seine Ethik gründe. Der Transzendentalphilosoph, der über all diese Mittel zur Erfassung der Welt verfügt, weiß, daß diese Welt nicht nur ein Erkenntnissystem ist: im Akte der Willensschau erfaßt er auch das individuelle Ich, das die sittlichen Handlungen vollbringt; ein solches Ich ist in seiner höchsten Gestalt ein »Kontraktionspunkt« der schöpferischen Tätigkeit des Geistes, ein ewiger »Willensstrahl« im Geiste, ein irrationales schöpferisches Grundelement.

Der Hinweis auf die Willensschau ist jedoch nicht geeignet, die Schwierigkeit zu beseitigen, da sie nicht erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Art ist. Betrachten wir einen konkreten Fall, z. B. die Haltung Kutusows im Augenblick der Uebernahme des Oberbefehls, — nachdem Barclay de Tolly lange Zeit vor der französischen Armee zurückgewichen war. Angesichts des russischen Heeres rief er aus: »Solche Kerle — und zurückgehen!« Der so Handelnde hat nach der dargelegten Theorie ein doppeltes Antlitz. Einerseits besitzt er als lebendiges sittliches Subjekt ein irrationales schöpferisches Sein; andererseits ist er Objekt, d. h. Glied eines nach allen Richtungen von logi-

schen Elementen durchsetzten Systems: er ist russischer Bürger, Oberbefehlshaber, hat einen Körper, steht so und so weit von den Offizieren und den Soldaten entfernt, der Schall seiner Worte dringt zu den vordersten Reihen der Soldaten usw. Die schöpferische Aktivität Kutusows liegt aber nicht nur innerhalb der Grenzen seines irrationalen Ichs, sie gehört vielmehr dem gegliederten, auch die oben angeführten System-Elemente in sich bergenden Ganzen eben in seiner Ganzheit an. Dabei hat diese systemhafte Gliederung für das Schaffen des Subjekts nicht etwa nur insofern eine Bedeutung, als das Subjekt das fragliche System kennt, sondern in viel höherem Maße darum, weil es in ihm existiert (so z. B., daß seine Stimme von den Soldaten gehört wird). Die schöpferische Handlung gehört also zum lebendigen, systemhaft gegliederten Subjekt: als solche kann sie nicht ein der Erkenntnis nur »aufgegebenes« unvollendetes System sein, sie ist vielmehr ein der Erkenntnis vorgegebenes fertiges System. Die Beziehung zwischen der Unendlichkeit der Gegenstandserkenntnis und der Unendlichkeit des Gegenstandsinhalts muß (freilich mit Vorbehalten im Sinne des Intuitivismus) so verstanden werden, wie sie N. Hartmann in seinem Buche »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« formuliert: der unendliche Erkenntnisprozeß vollzieht sich in Richtung auf den Gegenstand, der keine »unendliche Aufgabe«, sondern eine feste Grenze darstellt. (Vgl. S. 374, 1. Aufl. 1921.)

Dank seiner systemhaft gegliederten Form ist der Gegenstand logisch erkennbar, aber diese Form gehört gleichzeitig zu den Bedingungen der Möglichkeit einer sittlich-schöpferischen Tätigkeit: die systemhafte Gliederung ist nicht nur ein positiver logischer, sondern auch ein positiver ethischer Faktor.

Auch kann Gurwitsch selbst die ethische Bedeutung der systemhaften Gliederung gar nicht leugnen, die er allerdings auf ihre negative, die schöpferische Aktivität herabsetzende Leistung beschränkt. Doch bleibt bei ihm selbst dieses Eindringen des systematischen Elements in das lebendige Wirken unverständlich, denn nach der transzendentalphilosophischen Interpretation besitzt der Gegenstand eine logische Struktur nur im Bereiche des Wissens und nicht im Bereiche des lebendigen Seins. Um der Bedeutung des Systematischen für das Leben gerecht zu werden, muß man die Vielseitigkeit der Funktionen des Logos anerkennen: eine und dieselbe systematische Form kann gleichzeitig als intellektueller (logischer), als ethischer und als ästhetischer Faktor auftreten. So z. B. die Kausalität.

Für eine solche Auffassung ist eine Trennung des Logos und des Ethos unmöglich: nicht nur unten, in der empirischen Wirklichkeit, auch in den höchsten Schichten der Welt ist das Irrationale nicht anders als in Verbindung mit dem Rationalen vorhanden. Wie beschreibt denn Gurwitsch selbst die Sphäre des reinen Ethos? »Die metaphysische Schicht der unmittelbaren Materialität des Geistes« — sagt er — »ist etwas schlechthin Undarstellbares, von dem sich nichts weiter angeben läßt, als daß es ein immer reicher werdendes, schlechthin schaffendes, diskretes Kontinuum von unwiederholbar-konkreten, ewigen Selbstbewußtseinen ist« (S. 301). In diesem auf den ersten Blick widerspruchsvollen Versuch, etwas auszudrücken, was in abstrakten Verstandeskategorien sich nicht ausdrücken läßt, hat Gurwitsch nicht das prädikatlose Absolute (den Gegenstand der »negativen Theologie«) im Auge, sondern die zum Bau der Welt gehörige Sphäre des Geistes, die den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Individuellen bewirkt, in der jedes Glied unersetzbar ist, weil ein jedes eine einzigartige Bedeutung für das ganze Reich des Geistes und des Universums überhaupt besitzt. Dieser Reichtum, diese Mannigfaltigkeit und diese alldurchdringende wechselseitige Bedeutsamkeit setzen aber ein übergeordnetes Vereinigungszentrum, d. h. eine äußerste Stufe des Logos voraus, eben das System, und zwar das System nicht in herabgesetzter Gestalt, in der das Beisammen immer zugleich auch ein teilweises Auseinander (und darum eine Verminderung der schöpferischen Kraft) bedeutet, sondern das System in seiner höchsten Gestalt — als die völlige gegenseitige Durchdringung der konkreten, individuellen, einzigartigen Prinzipien. Dieser Logos, der Logos des obersten, schöpferischen Seinsbereiches ist durch eigentümliche Kategorien gekennzeichnet; so hat z. B. der Begriff der Vielheit für ihn eine Bedeutung nur im Sinne der qualitativen Vielheit, von der Bergson spricht, und nicht im Sinne der quantitativen, die Einförmigkeit, Ersetzbarkeit und Wiederholbarkeit voraussetzt. Die Vereinigung aller Handelnden und aller Tätigkeiten geschieht hier nicht in äußerlichen raum-zeitlichen Beziehungen, sondern in innerer Einmütigkeit und Allgegenwart; so sind die Begriffe des Teils und des Ganzen und sogar die Begriffe des Organs und des Organismus hier nicht anwendbar, da in ihnen eine gewisse Sonderung der Elemente, ihre Verarmung usw. gesetzt werden. Hier gibt es keine Gegenüberstellung von Form und Materie, nicht etwa darum, weil es keine Formung gäbe, sondern umgekehrt darum, weil die vollendete gegenseitige Durchdringung der individuellen Elemente die von der Form in absoluter Weise

geprägte Inhaltlichkeit darstellt. Die Kategorien einer solchen absoluten Prägung sind k o n k r e t e Kategorien. Diese Kategorien und die allgemeinen, abstrakten Verstandesbegriffe sind inkommensurabel.

Infolge der unzertrennlichen Verbundenheit solcher konkreten Kategorien mit den von ihnen geformten Inhalten ist man gezwungen anzuerkennen, daß dem Reiche des vollkommenen Seins (dem Reiche Gottes) der Logos zugrunde liegt, der Logos, der zugleich auch das Ethos ist: das lebendig-schöpferische und gleichzeitig von einem Zentrum aus vereinheitlichte, persönliche Sein — d e r k o n k r e t e L o g o s - G e i s t.

Daß die schöpferische Aktivität ohne personales Zentrum nicht möglich ist, geht aus der bekannten Lehre Fichtes hervor, die über die Beziehungen zwischen den individuellen Ichen und dem über diesen, jedoch unterhalb des prädikatlosen Absoluten stehenden Prinzip Aufschluß gibt. In der Darstellung von Gurwitsch wird diese Lehre in folgender Weise formuliert: Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich »vollziehen nur durch Selbstbestimmung, die ohne Selbstbewußtsein unmöglich ist«; »der Geist muß sich daher unbedingt im Akte seines Schaffens selbst in eine Mehrheit von reinen Selbstbewußtseinen oder metaphysischen Ich-Individuen spalten, die die Selbstbestimmung zur Aktivität vollziehen« (S. 206). Es ist daher unverständlich, wie denn im Falle einer sittlichen Handlung das Individuum »durch die Freiheit des Geistes« bestimmt werden kann (S. 196), da doch im Gegenteil der Geist zu seiner eigenen Selbstbestimmung der individuellen Iche bedarf; es ist nicht zu verstehen, wie denn die individuellen Iche an der schöpferischen Aktivität des Geistes t e i l n e h m e n können, wenn das tatsächliche Schaffen nur innerhalb der Grenzen eben dieser individuellen Iche vor sich geht, so daß — nach Abzug der Tätigkeit dieser Iche — für das oberste Prinzip höchstens die Rolle einer sie miteinander verknüpfenden a b s t r a k t e n V e r b i n d u n g übrig bleibt.

Wir stehen also vor folgender Alternative: e n t w e d e r befindet sich oberhalb der begrenzten individuellen Iche ein unpersönliches und unschöpferisches Prinzip, das eine abstrakte Verbindung zwischen ihnen herstellt, eine Art »moralische Weltordnung«, o d e r aber eine überweltliche Persönlichkeit, der konkrete Logos-Geist, der konkret-schöpferisch tätig ist. Im ersten Falle stellt die Welt ein Reich des Zerfalls dar, das auf ewig zur Unvollkommenheit verdammt ist. Im zweiten Falle hat die Welt selbst die Möglichkeit, zwei Reiche zu bilden: das Reich Gottes, d. h. das Reich der Liebe und der vollkommenen schöpferischen Seinsfülle für jene Individuen, die auf dem Wege völliger gegenseitigen Durch-

dringung ihre Begrenztheit abstreifen, da sie so am Leben des konkreten Logos teilnehmen, und das Reich des irdischen Seins für jene anderen Individuen, die fern vom Reiche Gottes sich im feindlichen Widerstreit gegenüberstehen; diese Entzweiung bewirkt eine Verminderung der schöpferischen Aktivität und eine Lockerung der Form, welche Form sich hier nur noch auf Beziehungen beschränkt, die man in abstrakten Verstandesbegriffen ausdrücken kann, und nur noch einen verarmten Aspekt des konkreten Logos darbietet. Vor solchen Individuen steht die Aufgabe, sich mit dem konkreten Logos zu vereinigen und so die ganze Schaffensfülle und den ganzen Reichtum der konkreten Form zu erlangen.

Aus alledem folgt, daß die Werke aus den Jahren 1812—13, in denen Gurwitsch einen »Rückschlag« in der Entwickelung der Fichteschen Gedanken erblickt, da hier die »reine Erscheinung« oder die »absolute Erscheinung« als »absolut lebendiger Verstand« oder als der über der Disjunktion von Logischem und Ethischem stehende »Geist« betrachtet wird (S. 159—165), eben keinen Rückschlag darstellen, sondern einen Aufstieg zur Lehre vom ungeteilten Sein, in welchem das Logische und das Schöpferische einander nicht hindern, sondern im Gegenteil einander stützen und so ihre höchste Verwirklichung finden. Eine solche Philosophie stellt eine Synthese des Individualismus und des Universalismus in Gestalt eines hierarchischen Personalismus dar, der jenseits der Grenzen der Welt nur ein einziges überpersönliches Prinzip duldet, eben das prädikatlose Absolute selbst.

ÜBER DIE LEHRE VOM »MÖGLICHEN RECHT«.

ZUGLEICH EINE BESPRECHUNG VON KELSENS »ALLGEMEINER STAATSLEHRE«[1]).

VON

FRITZ SCHREIER (WIEN).

Wie auf so vielen Gebieten moderner Wissenschaft tobt auch auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft der Kampf zwischen Idealismus und Empirismus. Die einen wollen im Recht nur das soziale Gebilde, das Produkt menschlichen Handelns erblicken, ihnen ist die Rechtswissenschaft eine Erfahrungswissenschaft, sie operieren methodisch mit dem Begriff der Kausalität, die anderen sehen im Recht die Rechtsnormen, das Recht ist ihnen ein ideales Gebilde, die Rechtswissenschaft eine normative Wissenschaft.

Beide Theorien gehen jedoch insofern methodisch den gleichen Weg, als sie es darauf anlegen, nur bestimmte Rechtsordnungen wiederzugeben, also das Rechtsleben, die Rechtswirklichkeit gewisser Völker und Zeiten bzw. die jeweils geltenden Normen darzustellen. Sie können mehrere solcher Rechtsordnungen nebeneinander rechtsvergleichend untersuchen, allein sie wollen sich durchaus nur auf das positive Recht, d. i. das Recht, das gilt oder historisch — gegolten hat, beschränken; den stärksten Ausdruck für diese Richtung hat Bergbohm gefunden, indem er das Wort: »positives Recht« für eine Tautologie erklärte, da es eben nur positives Recht und kein anderes Recht daneben gebe.

Was Theorien dieser Art mangelt, ist die prinzipiell allgemeine Grundlage, eine Grundlage, die nicht in zufällig gefundenen, zufällig gemeinsamen Zügen besteht, sondern die die notwendigen und damit prinzipiell allgemeinen Bedingungen umfaßt, die die einzelne Rechtsordnung also allererst möglich macht.

1) Verlag von Julius Springer, Berlin 1925.

Derartige Untersuchungen werden erst seit kurzer Zeit geführt; es handelt sich hier um apriorische Untersuchungen. Daß es ein materiales Apriori, nicht bloß ein formales im Sinne Kants gibt, kann heute wohl schon als herrschende Meinung bezeichnet werden. Das materiale Apriori der Geisteswissenschaften herauszuarbeiten, ist jedoch eine Aufgabe, zu deren Lösung noch recht wenig Beiträge geliefert worden sind. Zu schaffen sind also Wesenslehren der Geisteswissenschaften, im besonderen eine Wesenslehre vom Recht.

In kantischer Terminologie lautet die Frage: Wie ist Recht überhaupt möglich? Freilich muß man sich darüber klar sein, daß die Uebertragung der Frage nach der Möglichkeit von der Natur auf andere Gegenstandsbereiche dem ursprünglichen Sinn der Fragestellung Kants Gewalt antut, wenn er diese Uebertragung auch selbst vorgenommen hat. Denn der in den Postulaten des empirischen Denkens unverhüllt zutage tretende Gedanke Kants ist: Möglich ist das und nur das, was die Fähigkeit besitzt, in die Realität Eingang zu finden, d. h. sinnlich wahrnehmbar zu werden. Nur so läßt sich der kantische Möglichkeitsbegriff den Grundgedanken seiner Konzeption eingliedern. Kants Ziel war es — und das wird zu oft übersehen — Wirklichkeit und Schein zu trennen, die beide sich denken lassen, daher in Urteilen zum Ausdruck kommen können. Die Dialektik, die Logik des Scheines hat keinerlei Beziehung auf Realität. Wie ist Erfahrung möglich? so lautet die Frage; die Restriktion der Kategorien auf den empirischen Gebrauch gibt die Antwort. Möglich ist für Kant dasjenige, was wirklich werden kann.

Mir scheint jene Fassung des Möglichkeitsbegriffes fruchtbarer, die Leibniz gewählt hat, indem er unsere wirkliche Welt nur als einen Spezialfall der möglichen Welten ansah. Diesen Begriff der Möglichkeit hat Husserl restituiert: Das Wirkliche ist etwas, das auch anders sein könnte, es ist das Zufällige; immer können wir gedanklich eine bestimmte Raum- und Zeitstelle auch anders ausfüllen. Aber in allem Wechsel bleiben Bestimmungen erhalten, die den Gegenstand erst zu einem so bestimmten machen; sie setzen jedem Versuch, sie anders zu denken, unüberwindlichen Widerstand entgegen. Diese Bestimmungen machen das Wesen des Gegenstandes aus, sie sind seine notwendigen Bestimmungen. Alles aber, was mit diesen Bestimmungen übereinstimmt, ist ein möglicher Gegenstand dieser bestimmten Art. So ist das Notwendige zugleich das Mögliche; die dem Gegenstande notwendig zukommenden Bestimmungen sind zugleich die Grenzen seiner Möglichkeit; die Wirklichkeit realisiert nur eine der Möglichkeiten, woraus sich ergibt, daß die Erkenntnis der

Möglichkeiten der der Wirklichkeiten vorangeht. Zugespitzt könnte man also formulieren: Für Kant ist das Wirkliche, für Husserl das Notwendige das Mögliche.

Die Einsicht in das Wesen und damit in die Möglichkeiten eines Gegenstandes wird derart gewonnen, daß man frei phantasierend sich Gegenständlichkeiten der bestimmten Art vorführt und sie variiert. Dieser Weg führt zur Erkenntnis, ohne daß dabei auch nur ein Blick auf die Erfahrung fallen würde, es handelt sich um rein apriorisches Denken. Dennoch ist dieses von den Fesseln der Wirklichkeit befreite Denken nicht grenzenlos im Fortgange. An irgendeiner Stelle trifft man auf Widerstand. Ueberschreitet man die Grenze, so haben die neuen Gegenstände keine »Aehnlichkeit« mehr mit den früheren; man befindet sich in einer anderen Region, unter anderen Wesen.

Will man z. B. das Wesen des Raumdings erfassen, so erzeugt man in freier Phantasie mannigfache Raumdinge. Man erkennt dann, daß die Anschauung eines Raumdinges stets eine unvollkommene bleiben muß, da es sich immer nur von einer Seite her der Betrachtung bietet, jede Seite aber weist auf die anderen Seiten hin, man weiß, daß man von einer Seite zur anderen übergehen kann, die Seite ist ergänzungsbedürftig, hat Leerstellen. In der Ausfüllung solcher Leerstellen herrscht jedoch nicht volle Freiheit, sondern nur ein bestimmter Spielraum von Möglichkeiten ist gegeben. Stellt sich uns z. B. eine Seite eines Raumdings als Quadrat dar, so kann der Anblick der anderen Seiten uns belehren, daß das Raumding ein Würfel oder eine Pyramide ist; es ist dagegen schon von vornherein, auch bei Kenntnis nur der einen Seite undenkbar, daß die Seitenflächen kugelig vorspringen, denn wir hätten sonst auch diese Seitenflächen wahrnehmen müssen. Es walten hier also bestimmte Gesetze und nicht freie Willkür. Es entwickelt sich das System der notwendigen Bestimmungen des Raumdings und seiner möglichen Formen, Gattungen und Arten.

Ganz so wie beim Raumding ist auch vorzugehen, um zur Erkenntnis des Wesens des Rechtes zu gelangen [1]).

Man phantasiert Rechtsnormen, ohne daß man sich dabei an die historisch vorhandenen Rechtsnormen halten müßte. Auch hier stößt man endlich an Schranken, jenseits welcher ein Gebiet anderer Normen, anderer Gegenstände beginnt als der Rechtsnormen. Ja, die Aehnlichkeit mit dem Raumding und seiner Erkenntnis geht sogar noch weiter. Auch die

---

1) Vgl. zum Folgenden meine: Grundbegriffe und Grundformen des Rechts, Verlag Franz Deuticke 1924.

einzelnen Rechtsnormen sind ergänzungsbedürftig, weisen Leerstellen auf, die wesensnotwendig auszufüllen sind und für deren Ausfüllung ein gewisser Spielraum, aber nicht freie Willkür besteht. Ein Beispiel: Eine Rechtsnorm gestatte die Zession von Forderungen, d. h. der Schuldner sei verpflichtet, über Aufforderung seines Gläubigers an eine andere Person zu leisten, an die der alte Gläubiger seine Forderung übertragen hat. Damit eröffnet sich eine Leerstelle; man ist gezwungen zu fragen: Was geschieht, wenn der Schuldner nicht leistet? Wie gestalten sich dann die Beziehungen zwischen altem und neuem Gläubiger? Haftet der alte Gläubiger dem neuen für die Einbringlichkeit der Forderung und in welchem Maße? Es könnte sein, daß der alte Gläubiger nur bis zur Höhe der Zessionsvaluta, des Entgelts für die Abtretung der Forderung haftet oder bis zur vollen Höhe der Forderung oder verschieden je nach dem zwischen ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse usw. Dadurch ist der Spielraum umschrieben. Vor allem aber ist jede Rechtsnorm insofern ergänzungsbedürftig, als sie einer Sanktion bedarf, einer Hilfsnorm für den Fall ihrer Nichtbefolgung; denn es gibt kein sanktionsloses Recht. So erwächst das System der Wesenslehre vom Recht.

Die einzelne, historisch gegebene positive Rechtsordnung hebt nur je eine der möglichen Regelungen heraus und verleiht ihr den Charakter der Positivität. Daß eine Rechtsnorm positiv wird, ist in genau demselben Sinn Zufall, wie alles Wirkliche zufällig ist; wie wir eine Raumstelle durch einen anderen Körper ausgefüllt denken können, können wir uns auch denken, daß statt der zu bestimmter Zeit und in einem bestimmten Gebiet geltenden Rechtsnorm eine andere gilt. Worin die Positivität des Rechtes besteht, ist ein Problem, das an dieser Stelle nicht erörtert werden kann, jedenfalls geht aus den bisherigen Ausführungen hervor, d a ß überhaupt ein Problem vorliegt; denn die ältere Theorie, vor allem Bergbohm, mußten konsequent das Vorhandensein des Problems leugnen. Mit der Kenntnis dessen, was Recht ist, war für diese Theorie auch die Frage nach der Positivität erledigt, da im Wesen des Rechtes die Positivität beschlossen lag.

Der für den Juristen so bedeutungsvolle Gegensatz zwischen lex lata, dessen, was geltendes Recht ist, und lex ferenda, dessen, was erst geltendes Recht werden soll, rückt nun in neue Beleuchtung. Vom Standpunkte der älteren Theorie erscheint der Ausdruck lex ferenda als contradictio in adjecto. Ist nur geltendes, d. i. positives Recht, dann ist etwas, das erst zum positiven Recht erhoben werden soll, überhaupt nicht Recht, sondern ist höchstens Gegenstand der Politik.

Aus dem Gesichtspunkt der Möglichkeitsbetrachtung dagegen erscheinen beide leges auf gleicher Ebene, die lex lata streift ihren zufälligen Positivitätscharakter ab, nur ihr Wesensinhalt tritt neben die lex ferenda und bildet wie diese eine bloße Rechtsmöglichkeit, erst so erscheinen beide leges gleichberechtigt und einheitlicher Untersuchung und Vergleichung fähig.

Die Leistungen der Wesenslehre vom Recht, der Lehre vom möglichen Recht für die Wissenschaften von den einzelnen positiven Rechtsordnungen bestehen also zunächst darin, daß der Boden, auf dem diese Wissenschaften ruhen, befestigt wird, die neu entdeckten Wesensbegriffe gehen in sie ein. Es treten weiters die Formen und Abwandlungen der Rechtsgestalten ins geistige Blickfeld. Die Rechtsmöglichkeiten werden systematisch durchgedacht und damit wird auch die Grundlage einer wissenschaftlichen Politik geschaffen.

Mit Hilfe dieser neuen Denktechnik muß sich ein Wandel der Begriffsbildung vollziehen. Man bildete bisher die Begriffe auf die Wirklichkeit hin, klammerte sich an die Wirklichkeit an und suchte mit den gebildeten Typenbegriffen ihr möglichst nahe zu kommen. Entstanden neue soziale Formen, so mußten auch die Begriffe dieser Lehren sich ändern oder neue Begriffe von Typen geschaffen werden. Diese Lehre war dazu verurteilt, ewig der Wirklichkeit nachzuhinken, ihr kann man mit Recht nachsagen, daß sie die Fülle des Lebens nicht zu erfassen vermag, auf diese Jurisprudenz trifft das Wort zu, sie sei das gesinnungslose Aktuariat jeder Evolution.

In diesen Typenbegriffen werden Eigenschaften zusammengefaßt, die man erfahrungsmäßig verbunden findet; da diese Lehre keine Veranlassung hat, an bloße Möglichkeiten zu denken, muß es ihr entgehen, daß die Eigenschaften auch gesondert erscheinen können. Der Begriff der juristischen Unmöglichkeit verdankt diesem Denken seinen Ursprung. Als Beispiel sei nur an jene Theorie erinnert, die das Pfandrecht an eigener Sache für unmöglich erklärt, weil das Pfandrecht zu definieren sei als ein Recht an fremder Sache; trotzdem wurde die Eigentümerhypothek durch moderne Gesetze normiert.

Geht man von der Wirklichkeits- zur Möglichkeitsforschung über, so verlieren die Typen ihre Starrheit und man erkennt, daß die Typen nur willkürlich herausgerissene Punkte einer kontinuierlichen Reihe sind, die die Gesamtheit der Möglichkeiten enthält. Die Reihe wird begrenzt von den »Idealtypen«, dazwischen liegen die Mischtypen, die unmerklich ineinander übergehen. Sie hat gegenüber der zufälligen Ansammlung von

Wirklichkeiten den unermeßlichen Vorzug der Vollständigkeit. Hat man in richtiger apriorischer Untersuchung die Idealtypen erfaßt, so gibt es keine soziale Erscheinung mehr, die nicht an irgendeiner Stelle der Reihe ihren Platz findet, die neue soziale Erscheinung zwingt nicht mehr zur Umbildung der Begriffe, die Topik ist geschaffen. Wenn man will, mag man darin die Ersetzung von »Substanzbegriffen« durch »Funktionsbegriffe« erblicken.

Historisch Orientierte werden diesem Gedankengange den Vorwurf: »achtzehntes Jahrhundert« entgegenschleudern. Wer systematisch zu denken versucht, wird zu solchen Gedanken gedrängt und wird gerade das Historische als »zufällige« Wirklichkeit betrachten.

Die vor kurzem erschienene Allgemeine Staatslehre Hans Kelsens bedeutet einen außerordentlichen, großen Fortschritt in der Forschung nach dem Wesen und Möglichkeiten des Staates. Sie ist die erste echte apriorische Untersuchung des Staates als einer Rechtserscheinung. Die wesentlichen Grundlagen hiezu hat sich Kelsen bereits in seinen früheren Werken geschaffen [1]). Diese Arbeit unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß sie systematisch alle Probleme der Staatslehre von den grundlegenden Fragen bis in die letzten Einzelheiten zu erfassen trachtet. Es zeigt sich hiebei die große Fruchtbarkeit der neuen Methode; die scheinbar so schwierigen Probleme der Staatslehre lösen sich auf die einfachste Weise, vor allem wird jedoch der Reichtum an Formen und Möglichkeiten staatlicher Gestaltung aufgedeckt. Kelsen selbst bezeichnet als den Gegenstand der Allgemeinen Staatslehre den möglichen Staat und verfolgt nun die Abwandlungen dieses Gegenstandes.

Ihren Triumph feiert die Methode in dem Schlußabschnitt des Werkes, in der Darstellung der Staatsformen. Kelsen weist überzeugend nach, daß dem Gegensatz von Monarchie und Republik der tiefere Gegensatz von Autokratie und Demokratie zugrunde liegt. Autokratie und Demokratie sind Ideal-typen. Zwischen ihnen liegen die historischen Staatsformen, insbesondere die konstitutionelle Monarchie als Mischtypen. Der Gegensatz von Autokratie und Demokratie tritt aber nicht nur in der Verschiedenheit der Staatsformen hervor, er erstreckt sich in das Gebiet der Vollziehung, der Staatsexekutive. Nicht nur die Gesetzgebung, auch die Verwaltung und Gerichtsbarkeit kann demokratisiert werden. Und im völlig demokratisierten Staate müßte jeder Akt der Gesetzgebung wie der Verwaltung und Gerichtsbarkeit demokratisch, durch

1) Vgl. meine Darstellung seiner Lehre in: Die Wiener rechtsphilosophische Schule, Logos Band XI S. 309 ff.

Mitwirken der Beteiligten zustande kommen. Die modernen Demokratien sind jedoch Mischformen, in ihnen verbindet sich Demokratie der Gesetzgebung mit weitgehender Autokratie der Vollziehung.

Eine andere kontinuierliche Reihe, die Kelsen aufweist, führt vom Selbstverwaltungskörper über das »Land« zum Gliedstaat. Das Streben der Theorie war bisher darauf gerichtet, scharfe Grenzen zwischen diesen Formen zu ziehen. Dieses Streben ist methodisch verfehlt. Es gibt hier eben keine festen Grenzen, da es sich nur um einzelne Punkte einer Reihe handelt. Die Reihe umfaßt die Formen der Dezentralisation. Freilich müssen die einzelnen Arten der Dezentralisation geschieden werden. Es gibt statische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen gelten nicht für das ganze Rechtsgebiet, sondern für beschränkte Teile desselben und dynamische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen werden nicht von einem einzigen Organ, sondern von einer Vielheit von Organen gesetzt. Es gibt ferner vollkommene und unvollkommene Dezentralisation, je nachdem, ob die lokalen Normen durch zentrale Normen aufhebbar bzw. in ihrem Inhalt bestimmt sind oder nicht. Im Schlagwort »Selbstverwaltung« vermengen sich unklar der Gedanke der Demokratie und Dezentralisation.

Verfolgt man die Reihe bis zum Gliedstaat, so verflüssigt sich auch der bisher als fest angenommene Unterschied zwischen Staatenbund und Bundesstaat. Wieder handelt es sich nicht um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern um ineinander übergehende Typen. Das eine Mal überwiegen die lokalen, das andere Mal die zentralen Normen an Umfang und Bedeutung. Und letzten Endes führt die Reihe zur civitas maxima, zur Völkerrechtsgemeinschaft, als deren Glieder dann die Einzelstaaten erscheinen.

Zum gleichen Endpunkte kommt man in einer dritten Reihe, der Reihe der Rechtsstufen. Während die ältere Theorie Gesetz und Rechtsgeschäft scharf kontrastierte, hat Merkl durch seine Stufenlehre gezeigt, daß dieser Gegensatz ein bloß gradueller ist und daß von der Verfassung ein Stufenbau über Gesetz, Verordnung usw. bis zum Rechtsgeschäft aufsteigt. Kelsen widmet der Stufenlehre ein eigenes Kapitel und setzt sie an die Stelle der alten Lehre von der Teilung der drei Staatsgewalten, die logisch verfehlt ist.

Ich habe im vorstehenden versucht, einen der methodischen Grundgedanken, wohl den wesentlichsten, herauszuarbeiten. Eine solche Darstellung muß freilich notwendig einseitig sein, der Reichtum des Buches konnte nicht erschöpft werden. So kann ich abschließend nur auf das Buch selbst verweisen, das zweifellos eine Erneuerung der Staatslehre bedeutet und über sie hinaus auch auf anderen Gebieten der Geisteswissenschaften seine Wirkungen zeigen wird.

Notizen.

Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Band 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 3. Auflage 1924. Band 2: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis, 2. veränderte Auflage, 1925. Band 3: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik, 2. veränderte Auflage 1926. Verlag Alfred Kröner in Leipzig.

In einer Abhandlung, die bald nach Riehls Tode im Logos (Bd. XIII S. 162 ff.) erschien, habe ich die systematische Bedeutung von Riehls Hauptwerk und besonders seine Stellung im Neukantianismus ausführlich zu charakterisieren versucht. Darauf darf ich in dieser Anzeige verweisen. Prinzipiell Neues wüßte ich nicht hinzuzufügen. Doch lag damals vom »Kritizismus« in neuer Bearbeitung nur der erste, geschichtliche Band vor, der in der 3. Auflage keine sachlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Den systematischen Teil gab es, als Riehl starb, allein in der ersten Fassung von 1879 und 1887, und die alte Auflage war seit längerer Zeit vergriffen. So konnte ich nur die Hoffnung aussprechen, daß die in Aussicht gestellte neue Bearbeitung bald erscheinen und dann möglichst stark wirken möge.

Nun ist auch der systematische Teil als 2. und 3. Band des »Kritizismus« in veränderter Auflage wieder im Buchhandel. Riehl hat zwar nur noch die Korrekturen der ersten Bogen selbst gelesen. Die endgültige Fertigstellung für den Druck besorgten Eduard Spranger und Hans Heyse. Doch liegt das ganze Werk jetzt so vor, wie es nach Riehls letzten Intentionen gestaltet sein sollte. Das ist mit großer Freude zu begrüßen, und die Leser des Logos seien mit allem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht.

Den Abschluß der endgültigen Fassung des systematischen Teils hatte Riehl durch viele Jahre hinausgeschoben. Schon in Freiburg, also vor 1896, war er mit der Neugestaltung beschäftigt, und er zeigte mir bereits damals umfangreiche Manuskripte für diesen Zweck. Immer von neuem legte er dann während mehrerer Jahrzehnte die bessernde Hand an das Hauptwerk seines Lebens, das in der ersten Fassung schon fertiggestellt war, als er noch nicht 44 Jahre zählte. Jetzt zeigen sich durch das ganze Buch hindurch viele kleinere Aenderungen und einige größere Zusätze. Im wesentlichen aber sind die Grundgedanken dieselben geblieben, und das durften wir auch nicht anders er-

warten. Riehls Werk war von vornherein aus einem Guß. Seine Art zu arbeiten, brachte es mit sich, daß er zwar dauernd auf die Fortschritte in den Spezialwissenschaften Rücksicht nahm und Einzelheiten dementsprechend verbesserte oder ergänzte, aber das, was er »kritischen Realismus« nannte, und worin eine der Hauptrichtungen bestand, in der die kantische Philosophie weitergebildet worden ist, daran konnten sich wesentliche Wandlungen nicht mehr vollziehen. Diese besondere Form des »kritischen« Denkens ist bis heute auch von keinem andern Denker besser dargestellt und begründet worden. Sie hatte bei Riehl schon früh ihre »klassische« Ausprägung gefunden.

Daher ist hier kein »neues« Buch anzuzeigen. Doch setzt das den Wert des Werkes, das nun in bester Ausstattung wieder jedem zugänglich geworden ist, wahrlich nicht herab. Riehl schloß seinen Versuch über Nietzsche mit den Worten: »Es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, sondern die Werte«, und dementsprechend dürfen auch wir sagen: es sind nicht alte Bücher, nicht neue Bücher, auf die es ankommt, sondern die Bücher, die immer wieder gelesen werden müssen. Zu diesen Büchern aber gehört Riehls Kritizismus auf jeden Fall.

Heinrich Rickert.

Julius Binder, Philosophie des Rechts. Berlin 1925, Georg Stilke, LIV und 1063 Seiten.

Es gibt vielleicht kein philosophisches Sondergebiet, auf dem sich in den letzten Jahrzehnten die allgemeine Bewegung des philosophischen Denkens so unmittelbar spiegelte, wie auf dem der Rechtsphilosophie. Die hier behandelten Fragen und die hier einander gegenüberstehenden Richtungen entsprechen durchaus dem Gesamtverlauf der Philosophie in dieser Zeit überhaupt, und gelegentlich haben die rechtsphilosophischen Erörterungen sogar entscheidend in diesen Gesamtverlauf eingegriffen.

Auch die Rechtsphilosophie war tief im Positivismus befangen, bis sie durch die Erneuerung der klassischen Systeme des deutschen Idealismus zu neuer Bewegung angeregt wurde. Der Neukantianismus trat mit größter Entschiedenheit in ihr hervor und gewann auf diesem Gebiete zeitweise eine unbedingt herrschende Stellung. Aber die mehr formale Behandlung der Fragen unter diesem Gesichtspunkte vermochte auch hier auf die Dauer nicht zu befriedigen; neue Richtungen machten sich geltend, welche eine mehr inhaltliche Erfassung des Rechtes erstrebten, Richtungen, die abermals nur Glieder der philosophischen Gesamtbewegung waren. Ich erinnere nur an die Phänomenologie und die sogenannte Lebensphilosophie.

Auch das vorliegende Werk von Julius Binder steht in der Reihe dieser allgemeinen Bewegung. Der Verfasser hat in seiner eigenen Person ein gutes Stück der erwähnten Entwicklung miterlebt, kam vom Positivismus her, ergab sich dann ganz dem Neukantianismus, bis er gleichfalls an dessen Formalismus keine Befriedigung mehr fand, und strebt nun mit großer Entschiedenheit zu einer stärkeren inhaltlichen Deutung der Rechtsgrundlagen. Sein Werk steht dabei auf der Linie, welche von

Kant zu Hegel führt, jene vielleicht stärkste Bewegung in der Philosophie der Gegenwart; deren geschichtliche Grundlage in dem großen Werke des Herausgebers dieser Zeitschrift eine eindrucksvolle Darstellung erfahren hat.

Den allgemeinen Standpunkt dieser Rechtsphilosophie müssen wir, systematisch angesehen, etwa in die Mitte zwischen Kant und Hegel verlegen; mit beiden Denkern verbinden den Verfasser, der vom Kantianismus herkommt und zu Hegel hinstrebt, ohne sich diesem doch völlig anschließen zu wollen, bedeutende Momente. Am stärksten tritt ohne Zweifel auch hier das Bestreben hervor, die bloß formale Behandlung der Rechtsidee zu überwinden und sie durch eine inhaltlich bestimmte zu ersetzen, vom Kritizismus zum konkreten Idealismus fortzuschreiten. Mit Recht wird bei dieser philosophischen Erörterung der Begriff der Idee in den Mittelpunkt gestellt, an dem sich ja in der Tat die Hauptentwicklung von Kant zu Hegel vollzog. Die Idee darf nicht nur als abstrakter Wertmaßstab der Wirklichkeit gegenübergestellt werden, sondern muß zugleich als konstitutiver Faktor, die Rechtsidee also als konstitutiver Faktor des Rechts begriffen werden. In dieser Betonung des konstitutiven Charakters der Idee geht der Verfasser entschieden über Kant hinaus. Aber er scheidet seinen Weg doch noch von dem Hegels ab, indem er auf der anderen Seite den Gedanken der Immanenz der Idee ablehnt. Die Idee soll Aufgabe bleiben und kann niemals unmittelbare Wirklichkeit werden. Sie ist eine Aufgabe, welche in dem positiven Recht niemals als vollendete Realität, wohl aber als gestaltendes Prinzip hervortritt.

Irre ich nicht, so steht der Verfasser mit diesem Grundgedanken Hegel näher, als er vielleicht selber glaubt. Auch bei diesem erscheint ja die Idee zwar als der Wirklichkeit immanent, aber zugleich doch immer als Aufgabe, welche über die gegebene Wirklichkeit hinausweist und so die Bewegung des Begriffs hervorbringt; und wenn die Idee für das Recht wahrhaft konstitutiv sein soll, so muß sie diesem auch immanent sein. Sie stellt dann, kantisch zu reden, nicht nur eine Art der Reflexion über das Recht, sondern eine wahrhafte Bestimmung des Rechtes dar.

Indem so dem Verfasser ein voller Ausgleich zwischen seinem kantischen Ausgangspunkte und dem in Hegels Gedankenwelt liegenden Ziele, dem er zustrebt, noch nicht ganz gelingt, ist ein gewisser Formalismus der Behandlung auch in diesem Werke vielleicht noch nicht ganz überwunden. Wohl wird die Idee des Rechts als bestimmte Anwendung des sittlichen Grundgesetzes auf die Gemeinschaft lebender Menschen und somit als ein sittlich Erfülltes gefaßt, aber das Sittliche selbst kommt dabei noch nicht recht aus seinem reinen Forderungscharakter heraus und erlangt noch keinen vollen konkreten Inhalt. Wenn dann der Inhalt der Rechtsidee in den Gedanken einer Ueberwindung des im Selbstbewußtsein des Menschen begründeten Für-sich-sein-wollens der einzelnen durch äußeren Zwang zum Zwecke der Herstellung einer Gemeinschaft unter diesen Einzelnen gefaßt wird, so sind in dieser Begriffsbestimmung ohne Zweifel noch Bestandteile des abstrakten Individualismus ent-

halten. Damit hängt es zusammen, daß die aus der Idee des Rechts entfalteten Rechtskategorien gleichfalls wesentlich formaler Natur sind, indem sie nur das abstrakte Verhältnis von Hoheit und Untertänigkeit, Gemeinschaft und Einzelnem, sowie das Moment des Zwanges zum Ausdruck bringen. Der sittliche Geist, welcher mit vollem Rechte hier als die das Recht letzthin bestimmende Macht anerkannt wird, ist noch nicht ganz in seiner vollen konkreten Lebendigkeit erfaßt. Jener Uebergang, der sich innerhalb des deutschen Idealismus von Kant und Fichte auf der einen Seite, zu Schelling und Hegel auf der anderen vollzog und der in dem Durchbruch zur wahren Objektivität und der Anerkennung derselben in ihrem eigenen Rechte bestand, ist noch nicht ganz vollzogen.

Der Verfasser brauchte aber die in seinen Gedanken von der konstitutiven Bedeutung der Rechtsidee enthaltenen Momente nur zu Ende zu denken, um diesen Standpunkt ganz zu gewinnen.

Es ist billig, nach diesen allgemeinen kritischen Bemerkungen dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt dieses bedeutenden Werkes zu vermitteln. Allerdings kann dies nur in den kürzesten Umrissen geschehen; das erfordert schon der gewaltige Umfang des Werkes, dessen Inhaltsverzeichnis allein über 30 Seiten umfaßt und von dessen Ausführungen vieles nicht dem Urteil des Philosophen untersteht.

Nach einleitenden Ausführungen zur philosophischen Grundlegung, in denen der idealistische Standpunkt festgelegt und darauf der Begriff der Rechtsphilosophie als eines Gliedes der Kulturphilosophie abgeleitet wird, kommt der Verfasser auf den Begriff des Rechts, der zunächst im empirischen Recht gesucht wird, um dann endgültig in der Rechtsidee gefunden zu werden. Gewisse grundlegende Begriffe, die in dieser Rechtsidee enthalten sind, werden danach besonders behandelt, dabei eingehend die Ideologien der politischen Parteien erörtert und schließlich die Begriffe der Gerechtigkeit und Billigkeit herausgearbeitet. Die Rechtsidee entfaltet sich in den einzelnen Kategorien des Rechts, deren Ableitung das folgende Kapitel gehört und die dann in ihrer Anwendung auf die einzelnen Grundbegriffe des Rechts in der Sphäre der Einzelpersönlichkeit wie in der Sphäre der Gesamtpersönlichkeit besprochen werden. Hierauf wendet sich der Verfasser der Wirklichkeit des Rechts zu und stellt das Verhältnis des positiven Rechts als Phänomen zu dem Rechte als Idee dar, um dann das Recht im System der Gemeinschaftswerte überhaupt zu beleuchten. Die letzten Kapitel behandeln die Eigenart der Rechtswissenschaft, hierauf Gesetzgebung und Rechtsanwendung und zuletzt den allgemeinen Begriff einer Geschichte des Rechts.

Es ist nicht nur der gewaltige Umfang, welcher die Uebersicht sehr erschwert, sondern auch die zahlreichen eingestreuten kritischen und polemischen Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen, welche manchmal weite Strecken des Buches einnehmen. Die Gedankenführung ist darum nicht immer leicht festzuhalten und auch das Inhaltsverzeichnis verhilft nicht immer zu einer ganz klaren Uebersicht.

Ich möchte deshalb zum Schlusse dem Wunsche Ausdruck geben, daß der Verfasser sich entschlösse, unter Weglassung aller kritischen Erörterungen allein die Grundgedanken seiner eigenen Darstellung in einer kurzen Schrift, die am besten die Gestalt eines Lehrbuches hätte, zusammenzufassen. Ich bin überzeugt, daß diese Rechtsphilosophie erst durch eine solche Herausstellung der Hauptgedanken zur vollen Wirkung käme und die Bedeutung erhält, die ihr ohne Zweifel zukommt.

Jena. M. Wundt.

Unter dem Titel »Die idealistische Philosophie und das Christentum«[1] hat der Göttinger Theologe Emanuel Hirsch vier Aufsätze herausgegeben, von denen die ersten drei (Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, die idealistische Philosophie und das Christentum, die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie) schon früher erschienen sind; der vierte Aufsatz, Fichtes Gotteslehre 1794—1802, ist neu hinzugekommen. Der Verfasser ist einer der besten und verständnisvollsten Kenner des deutschen Idealismus, insbesondere Fichtes; er hat schon früher mehrere Schriften über das Verhältnis von Fichtes Wissenschaftslehre zur Religion veröffentlicht, denen die Forschung zu größtem Danke verpflichtet ist. Hirsch verbindet mit der bei den Philosophen der Gegenwart fast verloren gegangenen Fähigkeit, in die subtilsten und schwierigsten Gedanken des deutschen Idealismus einzudringen, die andere noch seltenere, überall den lebendigen religiösen Wesenskern zu fühlen und zu ergreifen, aus dem diese Gedanken hervorgegangen sind, — er hört nie auf, Theologe zu sein, ohne daß dadurch sein Forschen und Verstehen zugunsten vorgefaßter Ueberzeugungen getrübt und in seiner eigenen Energie gelähmt würde.

Deshalb ist Hirsch, wie kaum ein anderer Zeitgenosse, dazu berufen, in die Diskussion über Sinn und Wert der deutschen Spekulation als Theologe und Philosoph, als fühlender Mensch und denkender Historiker zugleich einzugrei en. Jede historische Forschung auf diesem Gebiete muß heute immer auch eine Stellungnahme enthalten, so aktuell sind noch oder jetzt wieder die vom Idealismus aufgeworfenen Probleme: Hirsch nimmt Stellung als ein Christ, für den letzthin Luthers Standpunkt maßgebend ist. In der Vorrede zu seiner Schrift zitiert er Luthers Satz: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati und fügt hinzu: An diesem Worte stirbt die Philosophie der Freiheit. Trotz dieser letzthin ablehnenden Haltung gegenüber der Fichteschen Philosophie gesteht er jedoch, daß die Beschäftigung mit ihr für jeden Theologen unumgänglich notwendig sei, denn bis heute gäbe es keine andere, die der Theologie Luthers so nahe gekommen wäre, die in so hohem Einklange mit ihr stünde. Eben diesen Einklang sucht Hirsch nachzuweisen; aus sol-

1) Studien des apologetischen Seminars, herausgegeben im Auftrag des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen, 14. Heft, Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1926.

chem Bestreben ist ihm die Forschungsarbeit erwachsen, deren letzte und reifste Resultate er in seinem vierten Aufsatze vorlegt.

Hirsch wagt mit seinen Untersuchungen an die für den Theologen wie für den Philosophen heute wohl brennendste, zugleich aber auch dornenvollste Frage eben nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Christentum und Idealismus zu rühren, indem er sie an dem größten Vorbild des Versuchs einer Lösung aufrollt, an der Spekulation Fichtes und Hegels. Man kann die Frage, losgelöst von aller historischen Stellungnahme, dahin formulieren: Inwiefern ist die Philosophie abhängig von der Offenbarung? Dürfen wir als Philosophen das Christentum begreifen, oder haben wir vielmehr als Christen zu philosophieren? Ist das Letzte, worauf wir uns in der Philosophie zu stützen haben, der denkende Geist schlechthin und seine Aussagen oder die Botschaft des göttlichen Geistes? Ist das philosophische Denken autonom oder ist es in letzter Hinsicht, nämlich insofern es sich mit der Religion und mit dem Gegenstand der Religion auseinanderzusetzen hat, gebunden an das Denken der christlichen Theologie? Welche Entscheidung insbesondere muß auf dem Boden des Protestantismus getroffen werden? Gibt es eine Philosophie, die dem Geiste der protestantischen Theologie, dem Geiste Luthers volle Gerechtigkeit widerfahren läßt? Hirsch verneint diese Frage für die Vergangenheit; eine solche Philosophie hat es bisher noch nicht gegeben, sie ist ein Postulat für die Zukunft. »Das Ziel . . . der ganzen mühsamen Auseinandersetzung (mit dem deutschen Idealismus) muß sein, im Stahlbad dieses Kampfes die Kraft zu gewinnen zur Schaffung einer neuen, tieferen Philosophie, die den Idealismus überwindet« (S. 115 f.).

Derjenige, der dem Ideal einer p r o t e s t a n t i s c h e n P h i l o s o p h i e am nächsten gekommen ist, ist F i c h t e, und zwar deshalb, weil er in seinem Verhältnis zur Religion am tiefsten in den Anschauungen des lutherischen Christentums verankert ist. »Ihre eigentliche Tiefe dankt die Fichtesche Deutung der Religion ihrem Verwurzeltsein in bestimmten christlichen Anschauungen« (S. 215). »So hat denn Fichte wirklich und wahrhaftig den tiefsten Gehalt des christlichen Vorsehungsglaubens sich zu eigen gemacht. In seiner freudigen Ergebung ist ein Stück lutherisches Christentum lebendig« (S. 219 f.). Ueberzeugend weist Hirsch nach, daß Fichte persönlich vom Beginne seiner philosophischen Laufbahn an bis zu ihrem Ende innerlich an das Christentum gebunden war und selbst diese Bindung anerkannte, daß seine Philosophie seiner persönlichen Gottesgewißheit entsprungen ist und nichts anderes bedeutet als den Versuch, das, was er glaubte, denkend zu begründen, den Standpunkt im Denken zu finden, der dem Standpunkt im Glauben entsprach. »So ist die leidenschaftliche Spannung der Jenaischen Zeit nur der Ausdruck eines (sich selbst vielleicht nicht einmal ganz durchsichtigen) religiösen Ringens« (S. 194).

Mit den Mitteln feinster und vorsichtigster Interpretation verfolgt Hirsch im vierten Aufsatze den Weg, den Fichte von der ersten großen Darstellung der Wissenschaftslehre

(1794) bis zur zweiten (1801, beendet 1802 — diese neue Datierung wird von Hirsch sehr genau begründet) gegangen ist; er zeigt, inwiefern es Fichte in stetem Durch- und Fortdenken der philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaftslehre gelungen ist, sie zum Ausdrucke seiner Frömmigkeit, seines Gotterlebens zu machen. Dabei wird deutlich, daß in der Entwicklung von 1794 bis 1802 die ursprüngliche Ichphilosophie immer mehr zu einer Gottesphilosophie wird; daß die Idee der absoluten Freiheit immer mehr eingeschränkt wird durch die Idee einer ihr zugrunde liegenden und sie bedingenden unbedingten Notwendigkeit, oder religiös gesprochen: durch die Idee der Gnade; und daß Fichte auf diesem Wege, unabhängig von Schelling, und ohne in den Fehler der Identitätsphilosophie zu verfallen, die, um der Absolutheit der Natur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ungerecht gegen die Absolutheit des Ichs wurde, zur Anerkennung eines Primats des Seins, nämlich des absoluten oder göttlichen Seins, über die Tathandlung des Ichs gelangt. Noch niemals ist diese in ihren Hauptzügen bekannte Entwicklung mit so scharfen Augen gesehen und mit so sicherer Hand nachgezeichnet worden, wie es hier durch Hirsch geschieht; die Analyse der Wissenschaftslehre von 1801/02, in der die ganze Darstellung gipfelt, ist ein Meisterstück zugleich des Nachverstehens wie des Ausdeutens. Man lernt daraus, wie wenig gesagt ist, wenn man die Entwicklung eines großen Denkers in Standpunkt-Phasen einteilt, wie vielmehr in ihr eine identische Grundanschauung immer mehr zur Klarheit reift und sich selbst auszusprechen immer fähiger wird.

Die wichtigste Einsicht, zu der Hirsch vordringt, ist die, daß er als den systematisch treibenden Faktor der Entwicklung das 1794 noch unausgedachte Problem des Verhältnisses der Ichindividuen zueinander und zur Gemeinschaft aller aufdeckt oder das von Fichte selbst in einem Briefe an Schelling (vom 31. Mai 1801) so genannte Problem, wie die »Synthesis der Geisterwelt« zu vollziehen sei. Hirsch zeigt, daß Fichte durch die Behandlung dieses Problems den Begriff des »Anstoßes« vertieft. 1794 entsteht dieser Begriff aus der idealistischen Umformung des erkenntnistheoretischen Ding-an-sich-Begriffs, im Laufe der Jahre aber erkennt Fichte, daß sich hinter dem Anstoß dasjenige verbirgt, was das Ich zur Individualität macht, was somit das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft und letzthin das Verhältnis des einzelnen zu Gott begründet. Der Anstoß ist nicht nur der metaphysische Ort für das Nicht-Ich bzw. für den Gegenstand, sondern auch für das Du. »Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen" ist aber für Hirsch, wie er an anderer Stelle sagt, »nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott«, es ist »umgeben von dem Hauch eines Geheimnisses, das aus dem in uns klopfenden Leben und Denken nicht ergründet werden kann« (78 f.). Deshalb wird auch für Fichte das Problem des Anstoßes in der neuen Form, wonach es zugleich dasjenige des Ursprungs jedes individuellen Pflichtenkreises aus Gott ist, zum tiefsten Problem der Wissenschaftslehre, und die Wissen-

schaftslehre wird durch die Lösung dieses Problems zur Gotteslehre.

Hand in Hand damit geht die Vertiefung der Gottesidee selbst von der ersten den Atheismusstreit heraufbeschwörenden Schrift bis zur Bestimmung des Menschen und zur Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02. Die moralische Weltordnung, die Fichte zuerst als Bürgschaft dafür deduziert hatte, daß sich an unsere moralischen Handlungen auch moralische Folgen anknüpfen, oder als Bürgschaft dafür, daß die menschliche Kulturarbeit nicht vergebens geschehe, wird mehr und mehr zugleich als der Urquell begriffen, aus dem wir schöpfen, insofern wir überhaupt uns Pflichten setzen; sie wird begriffen als die Ordnung, die »den Ruf zur Pflicht« an jeden einzelnen ergehen läßt, — ohne daß durch diese Erweiterung des Begriffs die Selbsttätigkeit des Willens ausgelöscht würde. In der Vereinigung von göttlich bestimmender Notwendigkeit und menschlich sich selbst bestimmender Freiheit liegt vielmehr das höchste Ziel, das sich das Fichtesche Denken steckt, und das er 1801/02 auch wirklich erreicht.

Das Ergebnis des Ringens um die Lösung dieses größten und schwierigsten Problems erblickt Hirsch darin, daß Fichte die innere Verbundenheit von »Freiheitsleben und Gottinnigkeit« zur Grundlage der Wissenschaftslehre macht. »Es ist das Bekenntnis des Fichteschen Idealismus, daß man aus der Freiheit die Welt nicht erklären kann, weil diese Freiheit über einem Unergründlichen schwebt« (277). Freiheit ist selbst als Freiheit nur möglich dadurch, daß sie zugleich an die Notwendigkeit sich gebunden weiß, die freilich nicht die theoretisch-gegenständliche, kausale sein kann, sondern als Notwendigkeit der Freiheitsbestimmung diejenige des absoluten Seins Gottes sein muß, so daß, »wenn das Reich der Freiheit sich füllt, tiefer und höher sich streckt, dann auch das an sich stets gleiche und reine Denken einer Gebundenheit im absoluten Sein Tieferes und Gehaltvolleres bedeuten muß« (280). Absolute Freiheit und absolutes Sein sind so aneinander gekettet, daß sie zugleich eines und nicht eines sind; in diesem Widerspruche liegt die Unbegreiflichkeit beider, die Grenze des Wissens, an der das Wissen zuletzt sich selbst aufhebt. In dieser Begrenztheit erkennt das Wissen seine eigene, niemals durch Wissen in Notwendigkeit zu verwandelnde Zufälligkeit und Faktizität, und in dieser Selbsterkenntnis vernichtet es sich, um Gott bejahen zu können. »Das ist die letzte und höchste Erkenntnis der Wissenschaftslehre: ein sich wissendes und besitzendes Ja zu Gott, das da zugleich weiß: Gott bejahen heißt sich im Gedanken vernichten« (284).

Dies ist in großen Zügen der Gang, den die Interpretation von Hirsch nimmt; man folgt überall willig und dankbar seinen an den Text Fichtes sich innig anschmiegenden und ihn doch auch wieder aus eigener Perspektive überschauenden und dadurch erleuchtenden Ausführungen, in denen Frömmigkeit und Denkarbeit sich die Hand zum seltenen Bunde reichen, so wie sie es ohne Zweifel bei Fichte ebenfalls tun. Dennoch bleibt für mich am Ende ein unbefriedigtes Gefühl zurück, dasselbe, das ich auch empfinde, wenn ich den späteren Fichte

selbst lese, das Gefühl, daß der Bund, den hier Frömmigkeit und Denkarbeit eingegangen sind, beiden Seiten nicht volle Gerechtigkeit zuteil werden läßt, — daß die Vereinigung der beiden Arten, sich dem Absoluten gegenüber zu verhalten, hier ebensowenig gelungen ist, wie die Vereinigung von absoluter Freiheit und absolutem Sein. Das große Problem, wie Philosophie und Religion, wie, näher betrachtet, Idealismus und Christentum eine Einheit werden können, ohne daß die eine Seite die andere schädigt, oder aber beide nicht zur vollen Auswirkung gelangen, scheint mir gerade bei dem späteren Fichte ganz und gar nicht gelöst zu sein. Dies ist zuletzt freilich auch die Ansicht von Hirsch. In seinem Urteil geht er dabei von dem Rechte und Anspruche der Religion aus und findet, daß ihr in Fichtes Spekulation kein volles Genüge geschehen ist. Dasselbe aber läßt sich auch sagen, wenn man für die Philosophie Partei ergreift; auch sie kommt in Fichtes Denken zu kurz. Ich berühre damit einen Punkt, auf den Hirsch mehrfach hinweist, und in dem ich seiner Ansicht nicht beipflichten kann; ich meine das Verhältnis von Fichte und Hegel.

Ich kann in dieser Notiz nur flüchtig andeuten, worin ich von Hirsch abweiche und muß mich auf die Darstellung meines Buches berufen, die in dieser Hinsicht zu ändern ich durch die Ausführungen von Hirsch mich nicht genötigt sehe. Das Entscheidende ist dieses: Hegel hat dem Logos gegeben, was des Logos ist, er hat für die Philosophie den Primat des Denkens über das Ethos und über das gottinnige Leben gefordert, und er hat diese Forderung durch die Tat erfüllt. Er hat dadurch die Unklarheit und Unhaltbarkeit des Schwankens zwischen den beiden Verhaltungsweisen dem Absoluten gegenüber, wie es typisch ist für den Fichte von 1800 an, entschlossen und kühn beseitigt, und dies bleibt für alle Zeiten sein unsterbliches Verdienst um die Sache der Philosophie. Ob es ihm gelungen ist, durch diese Tat jenes Problem befriedigend zu lösen, das in dem Titel des Hirschschen Buches ausgesprochen ist, lasse ich dahingestellt; vielleicht hat Hirsch damit recht, daß eine solche Lösung bis heute nicht existiert. Daß aber Fichte dem Ideal näher gewesen sei als Hegel, dies muß entschieden bestritten werden. Fichte wird weder dem religiösen noch dem spekulativ-logischen Bewußtsein voll gerecht, weil er in der Mitte zwischen beiden stehen will; ob Hegel auf philosophische Weise den Geist des protestantischen Christentums zum Ausdruck gebracht hat, ist eine bis heute kaum irgendwo ernsthaft aufgegriffene und diskutierte Frage.

Wenn Hirsch am Ende seines letzten Aufsatzes die Ueberlegenheit Fichtes über Hegel in bezug auf die Fassung der Gottesidee dahin ausspricht, daß Fichte die Ueberschwenglichkeit, Verborgenheit und Majestät Gottes gewahrt, Hegel dagegen Gott verdiesseitigt und im Begriffe aufgeschlossen habe, so läßt sich vielerlei gegen solche Kontrastierung einwenden. Hirsch verkennt, daß Hegels »Begriff« selbst das im religiösen Sinne Ueberschwengliche, Verborgene und Majestätische zu eigen ist, daß Hegel »Begriff« gerade das nennt, was gemeinhin als das Unbegreifliche bezeichnet wird, wie Hegel

selber sagt. Hirsch verkennt ferner, daß Hegel schon in der Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, also im selben Jahre, in dem die neue Wissenschaftslehre von Fichte ausgearbeitet wurde, durch das Weiterdenken der die Wissenschaftslehre bestimmenden Motive und durch den Versuch, sie mit den zum Standpunkte des absoluten Wissens hintreibenden zu versöhnen, zu einem ganz ähnlichen Resultate geführt wurde, wie Fichte, nämlich zu der Idee der Selbstvernichtung des reflektierenden Verstandes. Hirsch verkennt endlich, daß die Verdiesseitigung des Absoluten bei Hegel zugleich eine Selbst-Aufhebung des Nicht-Absoluten, des Diesseitigen bedeutet, daß alles Endliche dadurch unter das göttliche Nein, unter die »absolute Negativität« gestellt wird, — kurz, Hirsch übersieht den mystisch-religiösen Charakter der Hegelschen Logos-Idee, jenen Zug in Hegels Lehre, der ihr mit der docta ignorantia des Nicolaus Cusanus gemeinsam ist. So leicht wie Hirsch sich die Ablehnung Hegels vom Standpunkte des frommen Christen aus macht, dürfte sie daher keinesfalls zu leisten sein, — hat doch Hegel selbst alle diese Einwürfe genau gekannt und öfters zurückgewiesen.

Hirsch faßt die Gegenüberstellung Fichtes und Hegels zuletzt in den Satz zusammen: »Fichte hat also wirklich Gott gedacht, Hegel aber leider nichts anders als — eben den absoluten Geist« (289), — mit demselben Rechte ließe dieser Satz sich umkehren und sagen: Hegel hat wirklich Gott gedacht, Fichte aber leider nur — das absolute Sein. In der Tat ist Fichte gedanklich über diesen Begriff, mit dem die Hegelsche Logik beginnt, in der Wissenschaftslehre 1801/02 nicht hinausgelangt. Es ist verdienstvoll genug, daß Fichte diesen Schritt getan, daß er dadurch auf seine Weise die Ontologie gegenüber der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie rehabilitiert hat, aber man darf darüber die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß dieser Schritt doch nur den Anfang des Weges bedeutet, auf dem Hegel in viel großartigeren Dimensionen diese Rehabilitierung durchgeführt hat. Schon die Argumentation, mit der Hirsch die Deduktion der absoluten Notwendigkeit als Grund der Freiheit rechtfertigt, kennzeichnet den Abstand, in dem die reelle logische Einsicht bei Fichte von derjenigen bei Hegel steht, — man vergleiche dazu die Entwicklung der Modalitätskategorien in Hegels Logik, als deren Resultat die absolute Notwendigkeit herausspringt, — nicht im Gegensatze gegen die absolute Freiheit, sondern gegen die absolute Zufälligkeit, während die Freiheit erst auf einer viel späteren Stufe des Begriffs erscheint. Die philosophisch zu leistende Arbeit ist eben bei Hegel mit weit größerer Vollkommenheit bewältigt.

Richard Kroner.